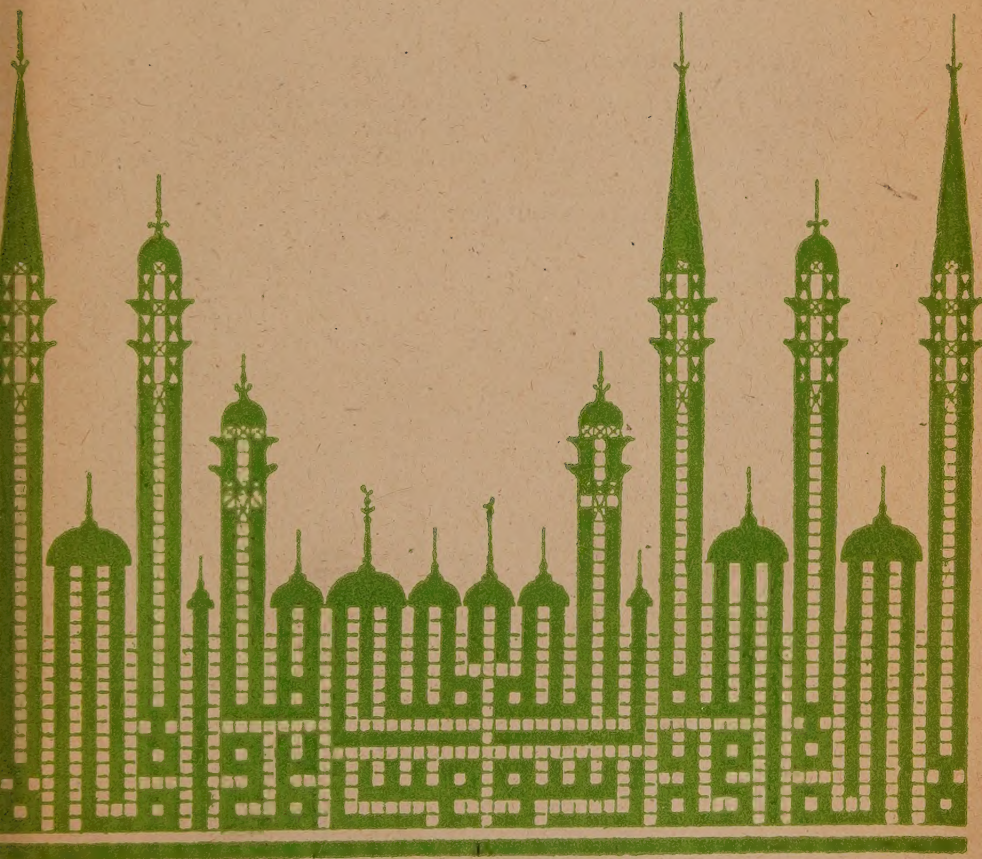
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA



VOL. XIX MADRID - GRANADA. 1954 FASC. 1

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XIX — 1954 — FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

Justo Pérez de Úrbel, O. S. B.: *Lo viejo y lo nuevo sobre el origen del reino de Pamplona* 1

Emilio García Gómez: *La muwaššaḥa de Ibn Baqī de Córdoba*: Mā laday / ṣibrun muʿīnu, *con jarŷa romance* 43

Ch. Pellat: *Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane* .. 53

M. Alonso Alonso, S. I.: *Tecnicismos arábigos y su traducción* 102

José Mª Millás Vallicrosa: *Sobre bibliografía agronómica hispanoárabe* ... 129

Jacinto Bosch Vilá: *El problema de los «dinares qanāšires»* 143

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXIV

Robert Ricard: *Couraça et coracha* 149

L. T. B.: *Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas* 172

L. T. B.: *Actividades de los moros burgaleses en las artes y oficios de la construcción* 197

L. T. B.: *Sillerías de coro mudéjares* 203

VARIEDADES

Emilio García Gómez: *D. w. n. k. y. r.* = *Doñeguero* 225

Luis Seco de Lucena Paredes: *La fecha de la batalla del Salado* 228

R.: *Sobre el tratado «Del origen de los villanos que llaman christianos viejos»* 232

LIBROS Y REVISTAS

Bell, Richard, *Introduction to the Qu'rān* (Enrique Perpiñá) 233

Sirāj ed-Din, Abū Bakr: *The Book of Certainty* (Darío Cabanelas O. F. M.) 234

Dubler, César E.: *La ʿMateria Médica' de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista. Vol. V.: Glosario médico castellano del siglo XVI* (J. Vernet) 235

Ricard, Robert: *Les sources inédites de l'histoire du Maroc (Première série, Dynastie Saʿdienne), Archives et Bibliothèques de Portugal, tomes IV et V* (Jaime Oliver Asín) 236

García Figueras, Tomás: *Miscelánea de estudios varios sobre Marruecos* (Emilio García Gómez) 239

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XIX
1954

PRINTED IN SPAIN

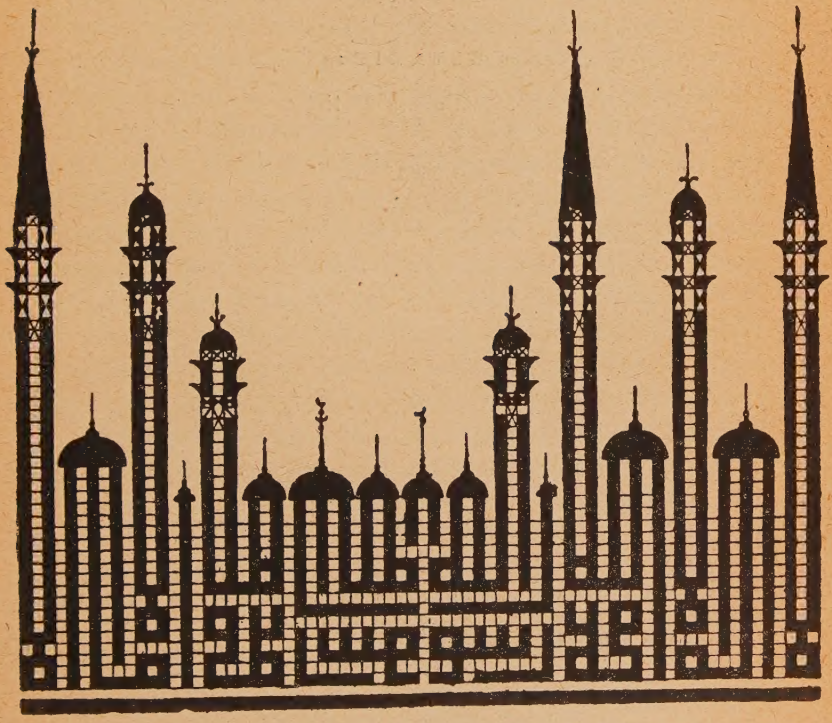
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XIX



MADRID-GRANADA. 1954

DIRECTOR:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

LO VIEJO Y LO NUEVO SOBRE EL ORIGEN DEL REINO DE PAMPLONA

Las sombras que envolvían la historia de los orígenes del reino de Navarra, y que han resistido los esfuerzos de tantos investigadores, empiezan al fin a disiparse, y hay que reconocer que uno de los que más han contribuído a ello es el historiador y arabista francés Lévi-Provençal, que ha tenido la suerte de descubrir en sus viajes por el norte de Africa varios fragmentos reveladores del historiador Ibn Ḥayyān. Ya en su *Histoire de l'Espagne musulmane* nos da a conocer algunas de las noticias descubiertas [1]. Don Claudio Sánchez-Albornoz, con su mirada perspicaz para cuanto pueda servir al conocimiento de nuestra alta Edad Media, se dió cuenta del interés que podían tener estos descubrimientos para resolver algunos de los múltiples problemas que se nos presentaban al tratar de exponer el comienzo del reino de Pamplona, y los comentó, esforzándose por articularlos y explicarlos en su excelente trabajo sobre la auténtica batalla de Clavijo [2]. Ultimamente Lévi-Provençal acaba de publicar un artículo completando la información por él recogida en los nuevos textos del *Muqtabis* y dándonos una visión tan nueva acerca de la primera dinastía vascona, que llega en muchos puntos a la transformación del panorama histórico [3]. Sus conclusiones obli-

1 Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, pp. 28, 110-113, 123, 124, 140, 151, etc. Traducción de E. García Gómez, en el tomo IV, de la *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1950.

2 Sánchez-Albornoz, *La auténtica batalla de Clavijo*, en «Cuadernos de Historia de España», Buenos Aires 1948, IX, pp. 97 ss. y nota 9.

3 Lévi-Provençal, *Du nouveau sur le royaume de Pampelune au IX^e siècle*, en «Bulletin Hispanique», 1953, LV, nº 1.

gan a revisar en gran parte las que en su referido estudio sentaba el historiador de nuestras instituciones; pero por otra parte ellas mismas tienen que ser contrastadas o confirmadas a la luz de las fuentes latinas, o si se quiere, completadas e interpretadas con su ayuda. Es lo que me propongo hacer en este artículo.

Pamplona en el siglo VIII.

Empieza Lévi-Provençal recordando la sumisión efímera de Pamplona [1] en tiempos del wālí ᶜAbd al-Malik ibn Qaṭan (733) y su conquista definitiva por Uqba ibn al-Ḥaŷŷāŷ (734-738), que puso en ella guarnición musulmana. La efervescencia creada con la rebelión beréber (740), debió de repercutir también entre los vascones, pues vemos que en 755 Yūsuf al-Fihrī se vió en la necesidad de someterlos de nuevo. Vienen luego los conatos de expansión franca aquende el Pirineo. Sabemos que, al retirarse de Zaragoza en el verano de 778, Carlomagno mandó arrasar las murallas de Pamplona, buen indicio de la poca confianza que tenía en sus habitantes. Esta resolución debió de irritarles más todavía, provocando la venganza de Roncesvalles, en la que a los habitantes de la tierra, los únicos de quienes nos hablan las fuentes históricas carolingias, se juntaron los musulmanes, recordados por las historias árabes [2].

El fruto de la derrota fué recogido por el emir de Córdoba, que, preocupado por el peligro en que se había encontrado una de sus ciudades principales, se presentaba ante Zaragoza en el verano de 781, entraba a viva fuerza en la ciudad, caminaba después Ebro arriba hasta Calahorra, llegaba hasta la Vasconia,

[1] No lo dice Lévi-Provençal, pero parece un hecho que la capital de los vascones había capitulado ya en 718. Es una noticia consignada por Ibn al-Faradī en la biografía de Ḥanaš ben ᶜAbd Allāh (cf. Codera, *Pamplona en el siglo VIII*, «Col. de Estudios Árabes», VII, p. 141) y confirmada por el pasaje en que ᶜIsà al-Rāzī cuenta que Pamplona había sido ya conquistada cuando tuvo lugar la batalla de Covadonga, es decir, antes de 722 (cf. Sánchez-Albornoz, *Fuentes de la Historia musulmana del siglo VIII*, p. 232).

[2] Ibn al-Aṯīr, traducción Fagnan, p. 124.

conquistaba Pamplona, se internaba en las anfractuosidades del Pirineo y daba la vuelta hacia Córdoba, llevando rehenes en garantía del pacto hecho con los naturales del país. Sabemos los nombres de dos de los caudillos sometidos: Ibn Velasco, es decir, el hijo de Velasco, y Jimeno el Fuerte, relacionados sin duda con dos de las familias llamadas a ejercer una gran influencia en Navarra durante la centuria siguiente [1].

Aquí es donde empiezan a sernos preciosos los fragmentos recientemente descubiertos por Lévi-Provençal. También en ellos se nos habla de esta campaña de ᶜAbd al-Raḥmān I. El emir recorre el país de los vascones, lo somete, y luego avanza más allá [2]. ¿Por dónde? ¿Por el Este, según acabamos de decir, guiados por las noticias de Ibn al-Aṯīr y del *Aḫbār Maŷmūᶜa*, o bien por el Norte, más allá del Bort, del paso de Roncesvalles? Parece ser que es la primera interpretación la que debe prevalecer. El hecho es que, durante unos lustros, la tierra de Vasconia, que Ibn Ḥayyān distingue muy bien de la Gascuña, vivió sometida al Islam bajo el gobierno de los wālíes enviados por el emir de Córdoba. En 798 el wālí que desde Pamplona imponía la autoridad musulmana por toda la región era, dice Ibn Ḥayyān,

1 Cf. *Aḫbār Maŷmūᶜa*, trad. Lafuente Alcántara, p. 105; *Fatḥ al-Andalus*, trad. González, p. 76; Codera, *Estudios Árabes*, VII, p. 178, y VIII, p. 220. Fagnan lee en el texto de Ibn al-Aṯīr (p. 129) *Mutmīn al-Aqraᶜ*, y Codera interpreta Jimeno el Fuerte, forma que puede darse por definitiva (cf. C. Sánchez-Albornoz, *Los vascos y los árabes durante los dos primeros siglos de la Reconquista*, en «Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos», año III, vol. III, nº 9, p. 77, nota 30). Parece ser que, según las referencias del *Aḫbār Maŷmūᶜa* y de Ibn al-Aṯīr, Ibn Velasco estaba radicado al oriente de Navarra. Codera identifica este personaje con Galindo Belascotenes, padre de García el Malo; pero los textos de Ibn Ḥayyān no favorecen esta identificación. Lévi-Provençal alude a la imprecisión de este pasaje y a las formas toponímicas, viciadas por los copistas, y esto nos impide conocer con seguridad la tierra en que estaba radicado en 881 Jimeno el Fuerte y hasta el nombre mismo de éste. (Cf. *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. I, p. 126 y nota 1).

2 Interpretando el *Aḫbār Maŷmūᶜa*, Lafuente Alcántara entendía que ᶜAbd al-Raḥmān llegó hasta Collioure. Ibn al-Aṯīr habla de dos localidades francas, llamadas Qalhara y Fakīra, que según Codera, seguido por Sánchez-Albornoz, serían Calahorra y Viguera. Después el emir se desvió hacia Vasconia y Cerdeña, raziando las tierras de Ibn Velasco.

Muṭarrif ibn Mūsà ibn Fortūn ibn Casius, miembro de una familia de renegados del Ebro, cuyo origen es bien conocido para que tengamos que detenernos a reseñarle aquí [1]. Su padre Mūsà ibn Fortūn había sido asesinado en Zaragoza por los enemigos del emir Hišām I en el comienzo de su reinado, y sin duda para recompensar su lealtad fué investido el hijo con el waliato de Pamplona. Al frente de él continuaba en 799, cuando los vascones se rebelaron contra él, le quitaron la vida y pusieron en su lugar a un magnate del país llamado Velasco.

Bajo el imperio franco.

Lévi-Provençal nos cuenta, siguiendo a Ibn Ḥayyān, este suceso que es transcendental en la historia del nacimiento del reino de Navarra. Hay en el texto del historiador cordobés, hablando de ese nuevo jefe de la ciudad pirenaica, un calificativo revelador: no era baškūnī sino glaškī, es decir, gascón [2]. Pertenecía por tanto a la región que se extendía al Noreste de Vasconia, la tierra de los Glaškiyūn, como llama Ibn Ḥayyān a los habitantes de Gascuña y de algunos de los distritos del lado de acá de Roncesvalles. Ahora bien: la Gascuña era por esta época una provincia sometida al imperio de Carlomagno, lo cual nos permite sospechar que el golpe del año 799 no tuvo su primer impulso en Pamplona, sino al otro lado del Pirineo, en el con-

[1] Basta decir que Casio, por quien esta familia recibió el nombre de Banū Qasī, era un conde visigodo, que islamizó cuando los musulmanes llegaron a la zona del Ebro. De su hijo Fortūn, que viviría hacia 750, nada nos dicen las historias. Sabemos en cambio, que el nieto Mūsà ibn Fortūn ibn Qasī defendió valientemente los derechos del emir de Córdoba en Zaragoza cuando a la muerte de ʿAbd al Raḥmān se alzaron contra su hijo Hišām los yemeníes del Ebro, muriendo él poco después a manos de un rebelde. Hijos suyos fueron Muṭarrif, gobernador de Pamplona, y Mūsà ben Mūsà ben Fortūn, el más grande de los Banū Qasī.

[2] Velasco al-Glaškī, dice Lévi-Provençal, es el jefe de los vascones que, en 816, combate en Orón contra las fuerzas cordobesas al lado de Alfonso II, y es natural suponer se trata del mismo Velasco que había recibido el gobierno de Pamplona.

sejo o en la corte del emperador, que se sirvió, como de instrumentos, de aquellos súbditos suyos hermanos de los vascones, que, aunque no sin protestas, habían aceptado su autoridad. No es aventurado llamarlo un movimiento franco-gascón. En esto tiene razón Lévi-Provençal.

Esta hipótesis tiene su confirmación en la política general que por estos años seguía la corte imperial en las zonas del lado Sur del Pirineo. Desde los últimos lustros del siglo VIII Carlomagno hacía esfuerzos constantes por crear la Marca Hispánica, para sacarse la espina de Roncesvalles. Después de la toma de Gerona, esta tendencia se acentúa. La presencia en Zaragoza de Bahlūl ibn Marzūq, que se declara allí independiente del emir en 795, le da nuevos alientos. Es verdad que en 798 Bahlūl tiene que refugiarse en el Alto Aragón, pero sigue siendo allí una potencia y no tarda en hacerse fuerte detrás de los muros de Huesca. Y Bahlūl, lo mismo que ᶜAbd Allāh, tío del emir, y el gobernador de Barcelona Saᶜdūn, o Zato, como le llaman las fuentes cristianas, mantiene estrechas relaciones con el emperador. En el *placitum* de Tolosa de 798 [1], al cual asiste el agitador musulmán de Huesca, se decide una amplia operación por tierras musulmanas. Sigue a esto una campaña en la Cerretania y los altos valles del Segre; el sitio de Barcelona, que se rendirá después de dos años de resistencia, en 801, según Ibn Ḥayyān, y, sin duda, este golpe violento de Pamplona, que eliminó de la ciudad el poder islámico. Tal vez Muṭarrif, heredero de la lealtad de su padre al gobierno de Córdoba, rehusó prestarse a las componendas de otros jefes musulmanes, y pareció más sencillo eliminarlo por la violencia. Los historiadores francos confirman esta intervención franca. El Astrónomo, en su *Vida de Ludovico Pío*, nos dice que «en España, los Pamploneses, que poco tiempo

1 Cf. Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.*, I, pp. 109-111; Sánchez-Albornoz, *Los vascos y los árabes durante los primeros siglos de la Reconquista*, l. c., p. 70; Jaurgain, *La Vasconie*, I, pp. 114-115. Según la *Vita Hludovici* (nº VIII), Bahlūl no asistió al «plaid» personalmente, sino por medio de sus enviados. Cf. L. Auzias, *L'Aquitaine Carolingienne*, París 1937, p. 44. La sumisión de Bahlūl fué pasajera, puesto que el año 800 Ludovico Pío fué a sitiarle en Huesca.

antes se habían pasado a los sarracenos, fueron recibidos en la fe del emperador» [1].

¿Cuánto tiempo se prolongó el dominio de Velasco, es decir, la influencia franco-gascona, en la capital de los vascones? Es éste un problema que no vemos todavía con claridad y sobre el cual los nuevos textos de Ibn Ḥayyān son excesivamente parcos. Claudio Sánchez-Albornoz ha dado su respuesta, utilizando otras fuentes musulmanas tan dignas de fe como Ibn al-Aṯīr, al-Nuwayrī e Ibn Jaldūn [2]. Según él, es en este momento cuando los Aristas irrumpen en la historia de Navarra, y su aparición estaría relacionada con la llegada de ᶜAmrūs ibn Yūsuf a Zaragoza, tanto como con el asesinato de Muṭarrif ibn Mūsà. El renegado ᶜAmrūs, que en 798 había logrado imponer la obediencia al emir con trágica dureza en Toledo, fué enviado por al-Ḥakam para restaurar la Frontera superior, amenazada por los francos y por las revueltas intestinas. ᶜAmrūs entra en Zaragoza el año 802, y el mismo año fortifica Tudela, estableciendo en ella como gobernador a su hijo Yūsuf. Esto lo habían tomado como un insulto los Banū Qasī, los familiares de Mūsà ibn Fortūn y de Muṭarrif ibn Mūsà, que por sus leales servicios al emir se creían con derecho al puesto que ahora ᶜAmrūs les quitaba en aquellas tierras del Ebro. Éste habría sido el motivo de su rebelión contra al-Ḥakam y contra su representante en Zaragoza. Los Banū Qasī hacen frente a ᶜAmrūs y llaman en su auxilio a los Aristas, que podrían considerarse como una rama

[1] «In Hispania vero Navarri et Pampelonenses qui superioribus annis ad sarracenos defecerant, in fidem recepti sunt» (*Astronomi vita Ludovici Pii*, ad annum 806). Los *Annales Tiliani* repiten la noticia con las mismas palabras, y en otro texto carolingio leemos: «In fidem reversi sunt Domini imperatoris» (*Monachi S. Eparchii Engolism*; cf. Jaurgain, *La Vasconie*, I, p. 115). Es verdad que el Astrónomo cuenta este suceso en el año 806, pero ya se ha advertido que su historia descuida con frecuencia el orden cronológico de los hechos. Obsérvese que el jefe instalado en Pamplona se llamaba Velasco, no hijo de Velasco, ni Galindo Belascotenes. Podía ser hijo de Ibn Velasco, cuyas tierras razió ᶜAbd al-Raḥmān en 881, y pariente del Galindo Belascotenes, cuyo hijo García el Malo aparece radicado en Aragón durante la primera mitad del siglo IX; pero no hay que confundirle con ellos.

[2] *La auténtica batalla de Clavijo*, l. c., pp. 100-104.

de la misma familia, de la cual una parte había abrazado el Islam y otra había permanecido fiel a la religión cristiana. Múltiples lazos de parentesco vendrán a estrechar las relaciones entre ambas durante el siglo IX, pero, aunque nada sabemos de cierto, podemos imaginar que algo parecido había sucedido anteriormente [1]. En 803, dice Sánchez-Albornoz, los Banū Qasī, unidos a los Arista, sitian y conquistan Tudela, cogen prisionero al hijo de ᶜAmrūs, y lo llevan a Navarra, encerrándole en una fortaleza que se alzaba a las orillas del Arga, la Roca de Qays, que según unos sería Huarte Araquil y según otros la Peña de Echauri, visible desde Pamplona [2]. ᶜAmrūs entonces organiza una hueste en Zaragoza, pide el auxilio de su primo Šabrīt, gobernador de Huesca, y le manda a luchar con los rebeldes. Este los vence, avanza luego hasta Ṣajrat Qays, libera al cautivo y vuelve con él a Zaragoza. He aquí algunas frases del relato de Ibn al-Aṯīr, del cual dependen sin duda al-Nuwayrī e Ibn Jaldūn: «En el año 187 los francos se apoderaron de la ciudad de Tudela en España... Los miembros de una poderosa y valiente familia española se habían alejado de al-Ḥakam, y rehusando obedecerle se habían aliado a los infieles. Con fuerzas considerables marcharon sobre Tudela, la sitiaron y se apoderaron de ella cogiendo al gobernador Yūsuf ibn ᶜAmrūs y llevándole prisionero a la Roca de Qays...» Sigue luego diciendo cómo Šabrīt los venció, se apoderó de la Roca y rescató a Yūsuf, «porque los infieles, desmoralizados por la derrota, no pudieron defenderse contra él» [3].

1 El nombre de Fortūn, propio de los muladíes del Ebro, pasa desde el primer momento a la casa real de Pamplona, lo cual nos da un indicio para pensar que Iñigo Arista, hermano de un Fortūn, tenía ya alguna relación de sangre con Fortūn ibn Qasī. Vemos, efectivamente, que antes del matrimonio de Mūsà ibn Fortūn con la viuda de Iñigo I, éste había tenido dos hijos, llamados Iñigo y Fortūn, lo cual nos hace pensar que Mūsà, hijo de Fortūn, e Iñigo, padre de Fortūn, eran parientes.

2 Lévi-Provençal propone la identificación de Ṣajrat Qays con Huarte Araquil (*Hist. Esp. Musulm.*, I, 151-152). Sánchez-Albornoz disiente, pero reconoce que no debía de estar muy lejos (*La batalla de Clavijo*, l. c., p. 103, nota 10). Lacarra cree que Ṣajrat Qays debe de ser la Peña de Echauri (*Expediciones musulmanas contra Sancho Garcés*, en «Príncipe de Viana», 1940, p. 64, nº 52).

3 Ibn al-Aṯīr, *Annales*, trad. Fagnan, p. 164; al-Nuwayrī, en Gaspar y

Lévi-Provençal conoce seguramente estos textos, pero no los aprovecha. ¿Es porque su propósito se reduce a hacer resaltar las novedades que encuentra en Ibn Ḥayyān, que no le dice nada de esto, o bien porque le merezca poca fe la autoridad del historiador oriental del siglo XIII, ante el silencio del gran historiador cordobés del siglo XI? De todas maneras, su versión del comienzo del reino de Navarra es muy distinta de la que trae el historiador de nuestras instituciones. Este último ve en el texto citado la prueba de que el reino de Pamplona había nacido ya; de que Velasco había sido suplantado por Iñigo en 802; de que la familia poderosa que se enfrenta con las fuerzas de ᶜAmrūs en Tudela es la de los Banū Qasī, y de que los «infieles» de que habla el historiador son los Arista. En cambio Lévi-Provençal cree que el comienzo del reino de los Arista hay que colocarlo entre 810 y 820, y para nada se acuerda del episodio de Tudela y del cautivo de la Peña de Qays. ¿Quién de los dos tiene razón?

No creo que sea motivo suficiente para rechazar el testimonio de Ibn al-Aṯīr el silencio de Ibn Ḥayyān. Podríamos pensar a primera vista que en ese pasaje del historiador oriental habría una confusión con la campaña que años más tarde hizo el general del emir ᶜAbd al-Raḥmān II, Ḥāriṯ, contra esa misma familia poderosa del Ebro y en la cual las fuerzas musulmanas llegaron hasta la Peña de Qays [1]; pero, en realidad, las circunstancias son distintas y aquí se trata de un suceso que se desarrolló durante el gobierno de al-Ḥakam. No hay por tanto motivo para poner en tela de juicio la autenticidad de este relato; pero creemos que Sánchez-Albornoz ve en ese pasaje cosas que en realidad no contiene. Estoy conforme con él en ver «en esa po-

Remiro, I, p. 27; Ibn Jaldūn, trad. Machado, en «Cuadernos de Historia», Buenos Aires, VII, p. 142. «Como las noticias de tales autores, dice Sánchez-Albornoz, proceden de las páginas del gran historiador Aḥmad al-Rāzī, que se hallaba muy bien informado, ... no encuentro motivos para dudar de la autenticidad de la noticia del Kāmil fī al-Ta'rīj» (*La auténtica batalla de Clavijo*, p. 102).

[1] El mismo Ibn al-Aṯīr refiere la campaña de Ḥāriṯ ibn Bazīᶜ, diciéndonos que sucedió en el año 228, es decir, 842, y distinguiéndola explícitamente del raid de Šabrīt (cf. *Annales*, trad. Fagnan, pp. 218-219).

derosa y valiente familia» que se rebela contra al-Ḥakam a los Banū Qasī. Que Mūsà ibn Mūsà, cuya vida se prolongó hasta 862, hubiera intervenido en estos primeros choques de los suyos con el emir, me parece difícil de creer, y otro tanto hay que decir con respecto al primer rey de Navarra. Es probable que alguno de los Arista, no el primer Iñigo que había muerto ya, ni el segundo que aún era un adolescente, figurase ya entre las fuerzas cristianas auxiliares; pero lo natural es pensar que, cuando Ibn al-Aṯīr nos habla de los «francos», quiere referirse a los navarros en general, sometidos en este momento a Carlomagno y gobernados por el «conde» Velasco. Pamplona era seguramente uno de los objetivos que traía ᶜAmrūs al hacerse cargo de la Frontera Superior, y es evidente que, fuese quien fuese el jefe que dominase en Pamplona, habría de apoyar un intento de revuelta, encaminado a dificultar el éxito del wālí zaragozano, aunque fuese uniéndose a los parientes de aquél, a quien había venido a reemplazar. Es ir demasiado lejos el imaginar, a raíz de la muerte de Muṭarrif, un golpe de Estado de los Arista contra Velasco, a base del relato de Ibn al-Aṯīr. Y si se nos dice que es difícil admitir una unión de Velasco, el sucesor de Muṭarrif, con los familiares de éste para combatir a Córdoba, podríamos argüir que no hay dificultad ninguna en admitir que los auxiliares cristianos o francos de los Banū Qasī fuesen una hueste de vascones, engrosados, sobre todo, por la familia de los futuros reyes de Pamplona.

La lucha por la independencia.

Las noticias que nos vienen por otros lados acerca de la situación política en Pamplona nos dan la impresión de que las cosas no cambiaron allí durante los dos primeros lustros del siglo IX, es decir, que, como afirma Lévi-Provençal, seguía imponiéndose un gobierno franco-gascón representado por Velasco. Del 806 son los textos en los cuales los anales francos nos hablan de la fidelidad de los vascones de España después de su unión al Islam. La autoridad imperial se afianza de tal manera,

que en 810, dos años antes de su muerte, el mismo ᶜAmrūs se siente como subyugado por ella, e inicia con el gobierno franco negociaciones que llenan de alarma al emir al-Ḥakam, que se decide a tratar directamente con el emperador. Tal vez tenga relación con estos tratos la presencia de Ludovico Pío en Pamplona en junio de 813. Nos cuenta el autor de su vida que en ese año una parte de los vascones, que se había entregado anteriormente, se rebeló contra el emperador. Ludovico se presenta en Dax y reclama la presencia de los principales jefes; pero, como ellos rehusan obedecer, invade y saquea sus tierras. Vemos que esta primera parte del episodio se desarrolla en la Gascuña, es decir, en la Vasconia del otro lado del Pirineo; pero, después, el rey de Aquitania, «vencido el paso dificilísimo de los Pirineos, bajó hasta Pamplona, y habiendo morado el tiempo que quiso en aquellos lugares, ordenó lo que le pareció conveniente para la utilidad pública y para la privada» [1].

El rey de Aquitania dispone como soberano en la capital de los vascones, si bien el relato del Astrónomo nos deja entrever que el dominio franco no se ha impuesto en el país. Tal vez tiene sólo la posición de la capital y sus alrededores, pero el campo y la montaña le son hostiles. Al volver a Francia tiene que tomar toda suerte de precauciones. Los montañeses espían su paso, como antaño el de su padre. Uno de ellos es apresado y colgado de un árbol; a otros se les cogieron las mujeres y los hijos para llevarlos en el grueso del ejército como garantía contra cualquier ataque. De esta manera pudo llegar incólume al otro lado [2].

En este año 812-813 nos señalan las historias árabes la muerte de ᶜAmrūs [3], que trajo una fuerte efervescencia en la orilla del

[1] *Astronomi Vita Ludovici Pii*, en D. Bouquet, VI, p. 94. Las negociaciones de ᶜAmrūs con el emperador fracasaron, porque al mismo tiempo los francos estaban negociando un acuerdo con Córdoba, que al fin se firmó el mismo año 810. En él seguramente se decidía la suerte de la zona situada entre el Ebro y el Pirineo, renunciando, al parecer, los francos a Tortosa y Zaragoza, y el emir a Barcelona, a Huesca y Pamplona. A este acuerdo siguió en 812 una tregua de tres años. (Cf. L. Auzias, o. c., p. 66).

[2] Ibidem, p. 95.

[3] Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, p. 111.

Ebro y acaso en el interior de las montañas. Parece ser que entonces los Banū Qasī se acercaron al Emir, de quien tal vez era ᶜAmrūs quien los separaba. Por esta época se había hecho ya más estrecha la alianza entre ellos y los Arista de las montañas navarras. Antes de 788, año en que cayó herido por el puñal de los enemigos del emir, Mūsà ibn Fortūn se había casado éste con la viuda de un Iñigo, a quien podemos llamar Iñigo I, aunque en realidad no tiene nada que ver con los orígenes del reino de Navarra, pues si su viuda se casó en segundas nupcias antes de 788, es seguro que él había muerto ya en esta fecha. Esa mujer anónima tuvo de su primer matrimonio al futuro fundador del reino de Navarra, Iñigo II o Iñigo Iñiguez, y del segundo al más grande de los Banū Qasī, a Mūsà ibn Mūsà, o Mūsà II. Iñigo Iñiguez tuvo que nacer antes de 788; Mūsà ibn Mūsà alrededor de esta fecha, aunque pudo ser algún tiempo antes. Ya entrado el siglo IX, alrededor del año 820, la unión entre ambas familias se consolida con el matrimonio de Mūsà II, que toma por esposa a una hija de su hermano uterino Iñigo II, llamada Assona. Así se preparaban estas dos poderosas y ambiciosas estirpes para ayudarse en la conquista del poder, la una en la orilla derecha del Ebro y la otra en las ásperas montañas de los vascones. Como hemos dicho las dos estaban acaso enlazadas en un tronco común, tal vez aquél Fortūn ibn Qasī que vivía a mediados del siglo VIII. Es un hecho que entre los hijos de Iñigo I encontramos un Fortūn, antes de que los Arista hubiesen emparentado con los Banū Qasī mediante los enlaces de que acabamos de hablar. Es importante ese fragmento de Ibn Ḥayyān, que viene a informarnos sobre la naturaleza genuinamente española, navarra, del fundador de la dinastía real de Pamplona. Por él sabemos que sus antepasados estaban afincados en la tierra, y que él no vino del condado de Bigorre, como afirmaban todos los historiadores, fiados en la palabra del arzobispo don Rodrigo [1]. El conocimiento que hoy tenemos de su padre Iñi-

1 *Roderici Toletani de rebus Hispaniae*, l. V, cap. 21. «Vino de Bigorre, dice el Arzobispo, un hombre belicoso y acostumbrado desde su infancia a las largas caminatas. Se le había llamado Arista, a causa de su dureza en los combates, y

go, acaso Iñigo Fortūn, nos demuestra que la familia residía en la zona superior del Ebro, por lo menos desde mediados del siglo VIII.

Iñigo Iñiguez, rey de Pamplona

Entretanto Pamplona seguía gobernada por las gentes del otro lado del Pirineo. Ya hemos visto a Ludovico Pío residiendo en ella durante el año 812. Cuatro años más tarde encontramos a Velasco el Gascón combatiendo al lado de Alfonso el Casto en la batalla de Orón, cerca de Miranda de Ebro, contra el general de al-Ḥakam, ʿAbd al-Karīm ibn Mugīṯ [1]. Y no hay motivo ninguno para dudar que este Velasco el Gascón, que ayuda al rey de Asturias, aliado de Carlomagno, no sea el mismo Velasco que asumió el gobierno de Pamplona en 799. Precisamente ese año de la batalla de Orón, es decir, el 816, debió de ser fatal para el dominio de los francos y los gascones en Pamplona. Todas las fuentes carolingias nos dicen que en él hubo una revuelta general de los vascones contra el imperio. Según los Anales de Eginardo, la Vida de Ludovico Pío por el Astrónomo y el Viejo Cronicón de San Andrés de Burdeos, la causa de la rebelión fué la resolución tomada por el Emperador de quitar el gobierno de los vascones al conde llamado en estos textos Sigwinus o Sihiminus, es decir, Jimeno, «hombre insolente e insigne por sus pravas cosumbres». Fué un movimiento que duró varios años. Hubo una campaña en 816 con propósito de sofocarle, pero fué necesario repetirla el año siguiente. Jimeno, cabeza de la rebelión, muere en un combate, dejando el fuego en-

habitaba en lo más alto del Pirineo. Bajó después al llano, realizó grandes proezas y mereció que se le eligiese príncipe de los habitantes del país».

[1] Lévi-Provençal, *Hist. Esp. musulm.*, I, p. 176. — Lévi-Provençal lanza la idea de que este Velasco podría ser el Basiliscus que en el año 798 envió a Alfonso II como embajador a Carlomagno, y, si así fuese, tendríamos derecho a sospechar que la revolución de Pamplona del año siguiente fué obra de francos, gascones y asturianos (cf. Barrau Dihigo, *Recherches*, p. 159, nota 1).

cendido. Un tal García, al parecer hijo suyo, García Jiménez, es nombrado para sucederle. Los Anales de Aniano nos dan esta noticia el año 818: «Los vascones rebeldes eligen para gobernarles a García... Muci (?), pero al segundo año pierde la vida con el principado, que tiene indebidamente» [1]. La muerte de García no termina la contienda, puesto que en 819 vemos a otro Conde, Lupo Céntulo, luchando al frente de los gascones contra los magnates leales al emperador, y en especial contra Berenguer, conde de Toulouse. El mismo año Pipino, hijo del emperador, recorre la Gascuña con su ejército, y al marchar deja allí como conde de la provincia a Aznar Sánchez, que no tardará en reaparecer en la historia de Navarra [2].

Estas noticias se refieren principalmente a los vascos del otro lado del Pirineo, es decir, a los que habitaban la Gascuña, que comprendía el paso de Roncesvalles y algunos distritos de aquende los montes. No obstante podemos adivinar que los sucesos tuvieron repercusión entre los vascones de la Península y que el dominio franco en Pamplona no ganó nada con aquella lucha que le incomunicaba con el centro del imperio. A mi entender, es en estos años cuando Iñigo Iñiguez, imitando a sus hermanos de allende, se pone al frente de los vascones e independiza su tierra del poder de los francos. Entre los textos de los analistas carolingios hay uno que se refiere directamente a un movimiento secesionista que se organizó en estos años entre los vascones del lado acá del Pirineo. Dice el Cronicón del Colegio de San Andrés de Burdeos que, después de la muerte de Jimeno en 817, el emperador dominó a su familia y la obligó a refugiarse en España, donde después levantó grandes turbaciones contra las gentes del emperador [3]. Es decir, que hasta este momento todavía tenía el

1 *Annales Aniani*, en Devic et Vaisette, *Hist. Gen. du Languedoc*, ed. Privat, II, col. 12. La lectura *Muci* es evidentemente errónea. Puede leerse también Simiri, Siguini o Sihimini, es decir, Jiménez, y esta última forma es históricamente la mejor.

2 Cf. Jaurgain, *La Vasconie*, I; Oíhenart, *Noticia*, pp. 250 ss; Astrónomo, *Vita Ludovici Pii*, en D. Bouquet, VI, pp. 91 ss..; *Vetus Chronicon manuscriptum collegii Sancti Andreae Burdigalensis* en *Notitia*, pp. 177-178; Sigeberto Gemblacense, *Chronographia*, en los años 816-820.

3 «Ad Pyrenaeos montes imperator Sihiminum comitem, quod sibi gratus

emperador sus leales en la región vascona de España, lo cual nos permite concluir que Pamplona estaba aún en poder de los francos. Las revueltas empiezan con la llegada de los hijos y parientes de Jimeno, y, como consecuencia de ellas, las gentes del emperador tienen que retirarse, y con apoyo de los desterrados, de esa estirpe Jimena, enemiga del imperio, Iñigo Iñiguez se instalaba en Pamplona como primer príncipe de los vascones. Seguro de que la reacción imperial no podrá tardar, trata de estrechar los lazos con las más poderosas familias de los países cercanos, y es al parecer entonces cuando casa a su hija Assona con el jefe de los Banū Qasī, Mūsà ibn Mūsà, y a otra hija, de nombre desconocido, con García Galíndez o el Malo, que acaba de apoderarse del condado aragonés. Tal vez por esta misma época se casó también una hija de Mūsà ibn Mūsà, llamada Oria, con un magnate navarro llamado García, que fué leal a su suegro hasta la muerte [1].

non esset, a comitatu removit; ejus familiam rebellantem domuit, et in Hispaniam ire coegit, ubi postea multas turbationes contra gentes imperatoris fecit». Cf. Oíhenart, *Notitia*, p. 257.

[1] Las genealogías de Roda nos dicen que, en su primer matrimonio, este García, hijo de Galindo Belascotenes, radicado en la región de Jaca, había estado casado con una hija del conde aragonés Aznar Galíndez, pero que, a causa de una burla de que fué objeto por parte de su cuñado Céntulo, mató a éste, abandonó a su hermana y se apoderó del condado (cf. Lacarra, *Textos navarros del Códice de Roda*, p. 51). No hay que confundir, como hacen Oliver y Auzias (o. c., p. 90), a Aznar Galíndez con Aznar Sánchez, conde de Gascuña. El primero, arrojado de su condado por García, hijo de Galindo Belascotenes, recibió del emperador las tierras en Cerdaña y Urgel «ubi et tumulatus jacet», dicen las genealogías rotenses (*Textos navarros del Códice de Roda*, p. 52, nº 20). No hay que confundir tampoco, como hace Lévi-Provençal, al magnate navarro García, que se casa con Oria, hija de Mūsà, con el rey de Pamplona García Iñiguez. Sabemos de este matrimonio por la *Ŷamharat al-Ansāb* de Ibn Ḥazm, pero el gran polígrafo cordobés no nos dice que García fuese rey de Pamplona, y por otra parte la crónica de Alfonso III nos dice que un García, yerno de Mūsà, murió en la batalla del Monte Laturce (*Crón. de Alf. III*, ed. Gómez-Moreno, «Bol. Acad. Hist.», C, 1932, p. 620), y es bien sabido que el rey navarro del mismo nombre siguió al frente del reino durante varios años después de ese encuentro.

El segundo Roncesvalles.

Estamos entre 818 y 822. En 824 llega la respuesta de los francos. Para poner en razón a los vascones de España, escoge Ludovico a un conde llamado Aznar, sin duda Aznar Sánchez, conde entonces de Gascuña. Es vasco, como aquellos a quienes tiene que pacificar, y está emparentado con los jefes vascones españoles. Todo esto puede facilitar una gestión pacífica. Pero el emperador le agrega otro conde, llamado Ebles, sin duda para asegurar una solución fuerte en caso necesario. Los dos jefes, con un ejército que pone en sus manos el emperador y que se compone sobre todo de gascones, pasan el Pirineo y llegan hasta Pamplona, donde sin duda volvieron a instalar el gobierno imperial, y «se dirigían ya a su tierra, cumplida la misión que les llevaba, cuando por la perfidia de los montañeses, en la misma divisoria del Pirineo, cayeron en una celada, quedando ellos prisioneros y sus tropas exterminadas. A Ebles le enviaron a Córdoba; a Aznar, en cambio, por la piedad de quienes le cogieron, casi consanguíneos suyos, se le permitió volver a su casa» [1]. Ni la *Vida de Ludovico*, ni los Anales reales mencionan en este episodio a Iñigo Arista, pero se le adivina a través del relato, juntamente con sus amigos los Banū Qasī. Lo mismo que en la primera rota de Roncesvalles, también ahora lucharon en el mismo campo vascos y musulmanes, aliados en una empresa común. Un crítico tan severo como Barrau-Dihigo acepta íntegramente la realidad de este relato y la ayuda prestada en esta lucha a los jefes de la independencia navarra por sus parientes de

1 *Annales Regales*, en M. G. H., *Scriptores*, I, 193; *Vita Hludovici*, ibidem, II, 628. — Alguien ha podido sospechar que este conde Aznar fuese Aznar Galíndez, el conde aragonés que había sido arrojado de sus estados por García el Malo; pero lo más natural es que se trate de Aznar Sánchez, Conde de Gascuña desde 819, y esta opinión se impone si pensamos que, como dicen los *Anales*, iba al frente de una hueste de gascones *(cum copiis wasconum)*, y si tenemos en cuenta que Aznar Galíndez se ocupaba tranquilamente de la repoblación de las tierras de Cerdaña y Urgel, donde murió y estaba su sepulcro, según las genealogías de Roda.

las orillas del Ebro. Sin duda, en esta sazón Mūsà ibn Mūsà se encontraba en uno de aquellos momentos de relaciones cordiales con el emir, que encontramos una y otra vez en su vida, y esto nos explica por qué, como precio de su intervención, reclamó a uno de los condes presos para enviárselo a su señor [1]. De otra manera no es fácil explicarse por qué habrían enviado a Córdoba su prisionero los caudillos vencedores del segundo Roncesvalles. Y es posible que en aquel combate tomase parte también, juntamente con Mūsà, el otro yerno de Iñigo, García Galíndez, el usurpador del Condado de Aragón, y sin duda, los representantes de la familia Jimena, que, huyendo de la persecución imperial, habían encontrado un refugio en Navarra.

Podemos decir que el reino vascón nace como consecuencia de esta segunda sorpresa en las gargantas del Pirineo. El poder de Iñigo Iñiguez se consolida, comienzan las contiendas entre el emperador Ludovico Pío y sus hijos, y los mantenedores del dominio franco en Navarra, sin posibilidad de recibir auxilio ninguno, o fueron aniquilados o se vieron en la necesidad de abandonar el país.

Los Banū Qasī y los Banū Iñigo.

De Iñigo las fuentes cristianas sólo nos dan una mención segura: «Iñigo, por sobrenombre Arista, engendró a García Iñiguez y a doña Assona, que fué mujer de don Muza, el que tuvo a Borja y Terrero, y a doña . . . , que fué mujer de García el Malo» [2]. Son los fragmentos de Ibn Ḥayyān recientemente descubiertos los que aportan acerca de él noticias preciosas. Si los

[1] Barrau-Dihigo, *Les origines du royaume de Navarre*, «Revue Hispanique», VII, 1900, pp. 215-217; Oliver Hurtado, *Discursos leídos ante la Academia de la Historia*, Madrid 1866, pp. 18-19; Codera, *Expedición a Pamplona de los condes Ebbo y Aznar*, en «Estudios críticos de Historia Árabe Española», *Col. Est. Arab.*, VII, 185-199.

[2] En Lacarra, *Textos navarros*, p. 39, nº 1, se cita de Iñigo Arista un documento, donación de las villas de Esa y Benosa; pero Barrau-Dihigo lo rechaza como apócrifo (*Les origines*, pp. 199-200).

Banū Qasī habían ayudado a los Banū Wenneqo contra los francos, estos últimos se pondrán de parte de aquéllos, después de la campaña que las fuerzas del emir hicieron contra la Cerdaña y Narbona en el año 841. Dirigía la hueste musulmana ʿUbayd Allāh al-Balansī y Mūsà ibn Mūsà iba al frente de la vanguardia. Luchó con una gran intrepidez, pero las envidias y los recelos, o tal vez una querella con motivo del botín, le indispusieron con uno de los principales personajes del Estado, y esto le llevó a una nueva revuelta contra Córdoba [1]. Empezó entonces entre las fuerzas del emir y las de los Banū Qasī una lucha de dos años, durante los cuales los renegados del Ebro tuvieron siempre de su parte a sus parientes navarros. Son preciosas para la historia del reino de Navarra las noticias que sobre este conflicto encontramos en los textos de Ibn Ḥayyān descubiertos por Lévi-Provençal. Desde 842 vemos a un general de ʿAbd al-Raḥmān II operando en la región del Ebro contra los rebeldes. Tras la conquista de Borja y la prisión de uno de sus hijos, Lope, Mūsà se somete, pero no tarda en rebelarse de nuevo, y «con ayuda de su aliado y pariente cercano García, hijo de Iñigo el vascón», tiende una emboscada al general cordobés Ḥārit̲ ibn Bazīʿ, y logra hacerle prisionero en Balma, una fortaleza situada en la orilla derecha del Ebro. Córdoba reacciona inmediatamente, y el mismo año 842 llega el emir en persona, con un ejército poderoso, entra en Navarra, avanza hasta Ṣajrat Qays, y saquea Pamplona. El año siguiente el emir sale otra vez contra los rebeldes: «Mūsà ibn Mūsà, García, hijo de Iñigo, príncipe de los vascones, y Fortūn, hijo de Iñigo, hermano uterino de Mūsà y hermano consanguíneo del *ʿilŷ* Ibn Wenneqo». Fortūn, que era el caballero más bravo y más audaz de Pamplona, muere en el combate. El rey de Pamplona, el *ʿilŷ* Ibn Wenneqo, quedó herido, lo mismo que su hijo Galindo, y Mūsà, arrojado del caballo, tuvo que ocultarse. Hubo en aquella acción auxilia-

1 Ibn al-Aṯīr, *Annales*, p. 215. Cf. Sánchez-Albornoz, *La auténtica batalla de Clavijo*, l. c., p. 101, nota 18. Ibn Ḥayyān dice que el rompimiento de Mūsà con el emir fué a consecuencia de una campaña dirigida contra Álava en 842 (cf. Lévi-Provençal, *Hist. Esp. musulm.*, I, p. 147).

res venidos de la Cerdaña y una hueste de «gallegos y alaveses». Como consecuencia del descalabro, Mūsà prometió obediencia al emir, y el mismo rey de Pamplona envió a Córdoba una diputación de sesenta navarros, presidida por Velasco Garcés, hijo acaso del príncipe García, para pedir la paz.

En 847, Mūsà se separa nuevamente del emirato, y también ahora los navarros están con él. En junio de 850, dice Ibn Ḥayyān, el rebelde aragonés saquea Tudela, Tarazona y Borja con sus tropas y las que pone a su disposición «el ʿilŷ Ibn Wenneqo, que era su hermano uterino y reinaba en Pamplona». También ahora la lucha, en la que interviene el general cordobés ʿAbbās ibn al-Walīd, termina para los navarros con un tratado de paz, y con la sumisión para Musà, que fué hecho gobernador de Tarazona. El año siguiente, es decir, en el 237 de la hégira (5 julio 851 – 22 junio 852), otra noticia concreta y sumamente interesante de Ibn Ḥayyān: «Muere Wenneqo ibn Wenneqo, y le sucede su hijo García ibn Wenneqo». Y añade el historiador musulmán que Iñigo Iñiguez había sido atacado de parálisis y que permaneció mucho tiempo reducido a la inmovilidad [1].

Estos datos vienen a disipar serias oscuridades cronológicas que encontraba el investigador de los orígenes del reino de Navarra. No había medio de establecer el cuadro del reinado de Iñigo Arista. Ahora ya conocemos sin vacilación el término final, la fecha de la muerte. Sabemos también que el segundo marido de su madre, es decir, el padre de Mūsà, murió en 788. Suponiendo que ese matrimonio duró por lo menos dos o tres años, llegamos a la deducción de que Iñigo, el marido del primer matrimonio, murió muy joven, dejando todavía en la infancia sus dos hijos, Iñigo y Fortūn, que nacerían entre 780 y 785. Según esto, Iñigo Iñiguez tendría al morir setenta años. Pudo casarse poco después del 800, y esto nos explica que encontremos ya a su hijo García luchando al lado de Mūsà en 842, y que

[1] *Du nouveau sur le royaume de Pampelune*, l. c., p. 15. — Tal vez a esta inmovilidad hace alusión el calificativo Arista de que nos hablan ya las genealogías de Roda.

en este mismo año figure ya, aunque no llevando las armas, un hijo de Mūsà, llamado Lope, tenido en la hija de Iñigo Iñiguez, Assona. Nos da a conocer además Ibn Ḥayyān el nombre de otro hijo del primer rey de Pamplona. Se llamaba Galindo, como muchos de los jefes de la región aragonesa, lo cual induciría a pensar que, antes de haber casado a una hija suya con García el Malo, hijo de Galindo Belascotenes, ya estaba la familia de Iñigo Iñiguez emparentada con la de los Condes de Aragón [1]. Otro nombre hay que recordar: el de Velasco Garcés, el magnate que preside la diputación enviada a Pamplona en 843. Sospecha Lévi-Provençal que se trataba de un hijo de García Iñiguez, y esto podría ser indicio de que la familia de Iñigo Iñiguez habría emparentado con aquel Velasco, que gobierna a Pamplona en nombre de los francos durante los primeros lustros del siglo VIII. Hay dos cosas que debemos descartar en adelante al tratar de los comienzos del reino de Navarra: el origen extranjero de la primera dinastía y el entronque inicial con ella de la que iba a venir a reemplazarla en los primeros años del siglo X. Todas nuestras historias llaman al primer rey de Navarra Iñigo Jiménez, y se había atribuído a él aquella frase de las genealogías de Roda: «Iñigo Jiménez y García Jiménez eran hermanos» [2]. Ahora sabemos ya de cierto que el primer

[1] Galindo Iñiguez continuaba en Córdoba a fines de 851, si, como parece, podemos identificarlo con el magnate de este nombre a quien San Eulogio entregó su carta al Obispo de Pamplona, Viliesindo: «Y porque no lo tuve por seguro — dice el Santo animador de los mozárabes al Obispo — no enviamos antes tan preciosas riquezas, pero agora, disponiéndolo Dios ansí, don Galindo Iñiguez, volviendo a su tierra con deseo de ver sus propios fines, ... lo cual todo por menudo podrá contar con prudente relación don Galindo ... Dada el 16 de diciembre, por Galindo Iñiguez, varón ilustre. Era 869» (Prud. de Sandoval, *Catálogo de los Obispos que ha tenido la Santa Iglesia de Pamplona*, Pamplona 1614, fos 14-15).

[2] «García Scemenonis et Enneco Scemenonis fratres fuerunt»... Así empieza en las Genealogías del códice de Roda la serie de la segunda dinastía. Se ha querido ver en este Iñigo Jiménez a Iñigo Arista, el fundador del reino de Pamplona (cf. Lacarra, *Textos del códice de Roda*, pp. 17 y 35). Hay que renunciar a esta interpretación, y adoptar que aquí se trata de un Iñigo Jiménez, hermano del padre de Sancho Garcés I. Hay que admitir a mediados del siglo VIII un Jimeno, nieto del que murió en 816, que de una mujer probablemente de la familia Iñiga tuvo

rey de Navarra se llamaba Iñigo Iñiguez y que su familia estaba afincada en España. Si hubiéramos leído con cuidado los textos carolingios, nos habríamos dado cuenta de que los que vienen de fuera son los Jimenos. Las historias árabes nos dan a conocer ya en 781 a un Jimeno el Fuerte, con motivo de la expedición que en ese año hizo ᶜAbd al-Raḥmān I *más allá* de Pamplona. A la misma familia, si no era el mismo que el anterior, debía de pertenecer el Sihimino que en 816 aparece luchando en Gascuña contra Ludovico Pío. Muerto él, ocupa su puesto un García Jiménez a quien podemos considerar como hijo suyo. Su familia, dicen los textos carolingios, pasó a España donde continuó la lucha, ayudando sin duda a Iñigo Iñiguez a conseguir la independencia definitiva. Por tanto, no fué la primera dinastía de Pamplona la que vino del otro lado del Pirineo, sino la segunda, esta estirpe Jimena, que no tardará en desplazar a los Banū Wenneqo.

Las dos batallas de Albelda.

Uno de los sucesos más interesantes que nos da a conocer ahora Lévi-Provençal, es el de la lucha de Mūsà con los gascones que habían venido a atacarle cerca de sus estados. Fué ello el año mismo de la muerte de Iñigo Iñiguez. En 851, dice Ibn Ḥayyān, ganó Mūsà una victoria sobre los gascones, que se encontraron con él bajo los muros de la fortaleza de Albelda. El primer día, la suerte parecía favorecer a los cristianos, pues Mūsà perdió gran parte de su gente y él mismo recibió treinta y cinco golpes de lanza. Al día siguiente, el jefe musulmán contraatacó, y ante su empuje los gascones tuvieron que retirarse. Esta noticia, tan circunstanciada, viene a aclararnos otra harto confusa de Ibn al-Aṯīr, según el cual en el año 851 los musulmanes entraron en tierras de cristianos y alcanzaron en Albaida una gran victoria, bien conocida por todo al-Andalus [1]. Y que Mūsà se

esos dos hijos, a quienes puso los nombres tradicionales en su familia y en la de su mujer.

[1] *Al-Kāmil fi al-Ta'rīj*, trad. Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*,

enfrentó con las huestes de Gascuña podíamos haberlo adivinado por estas palabras de la Crónica de Alfonso III: «Después dirigió sus armas contra los francos y los galos, haciendo allí muchas matanzas y saqueos, y cautivando, parte en la guerra y parte por engaño, a dos grandes jefes de los francos, Sancho y Emenón, a quienes metió en un calabozo» [1]. Conocemos bien, gracias a Ibn Ḥayyān, el año del encuentro entre las huestes de Mūsà y los gascones; pero lo que no es fácil fijar es la fecha de esta prisión de Sancho y Emenón. Ningún otro texto alude a ella fuera de este pasaje de la crónica asturiana. Es bien conocida la figura del conde de Gascuña, Sancho Sánchez. Cuando su hermano Aznar, el preso de Roncesvalles, muere de una muerte horrible, víctima de las luchas civiles entre los hijos de Ludovico Pío (836), él se levanta, contra la voluntad real, con el gobierno de la región gascona [2], y vive en completa rebeldía hasta que en 852 compra la gracia de Carlos el Calvo, entregándolo a su hermano Pipino [3]. San Eulogio nos habla de él y de las revueltas que sostenía contra el emperador al otro lado del Pirineo, en 848, y que a él le impidieron pasar a Francia [4]. En 855 desaparece de la escena, y su gobierno pasa a manos de un sobrino suyo, hijo de Emenón, conde del Perigord, el magnate que había sido apresado por él. Nada de esto nos permite fijar el momento de la lucha entre Sancho Sánchez y Mūsà, si bien la expedición gascona hasta la orilla derecha del

Argel 1898, p. 230. Al-Nuwayrī recoge la noticia casi con los mismos términos (trad. Gaspar y Remiro, *Historia de los musulmanes de España y de África*, Granada 1917, I, p. 44).

1 *Cron. de Alfonso III*, ed. Gómez-Moreno, en *Bol. de la Acad. de la Hist.*, C, p. 620. En vez de Emenonem, pone el texto de la crónica Epulonem, pero se trata evidentemente de un yerro del rey cronista, a quien no le sonaba el nombre de Emenonem que llevaba el conde del Perigord. La identificación de Epulón con Emenón, antiguo conde de Poitou y luego de Perigueux, que se había casado con una hermana de Sancho, se debe a F. Lot (cf. Auzias, *L'Aquitaine Carolingienne*, p. 265).

2 *Annales Bertiniani*, en D. Bouquet, *Recueil des historiens*, VII, p. 184.

3 *Annales Metenses*, ibidem, p. 185.

4 Puede verse esta carta, muchas veces reproducida, en la obra de D. Bouquet, l. c., VII, p. 582.

Ebro en 851 nos hace pensar en que podría ser el castigo de alguna razia que, anteriormente, habría hecho al otro lado del Pirineo con sus amigos de Pamplona, semejante a las que hará más tarde hacia la región del Noreste de España [1].

Lo que resulta excesivo afirmar, como hace Lévi-Provençal, es que esta acción del año 851, que enfrentó a Mūsà con los gascones, es la única y verdadera batalla de Albelda o Monte Laturce. Para ello tiene que dar por interpolado el relato de la crónica alfonsina, ya que le parecía demasiado fuerte pensar en una falsificación del cronista. «En aquel choque de Albelda — dice — , nada tuvo que ver Ordoño I, puesto que nada dice de él Ibn Ḥayyān, que sólo habla de los Glaškiyyūn». Es probable, aunque no seguro, que Ordoño nada tuviese que ver con este choque y que fuese una contienda exclusiva de gascones y musulmanes. La misma corte de Navarra (donde entonces se moría, o acababa de morir, Iñigo Iñiguez), no debió de inhibirse completamente en aquella lucha. Ordoño había subido al trono el año anterior; en el comienzo de su reinado tuvo que luchar contra los vascones que se le habían rebelado, y «cuando se había ya lanzado contra ellos, he aquí que una hueste de sarracenos vino sobre él de la otra parte [de la otra parte del Ebro]. Con la ayuda de Dios hizo huir a los caldeos, y los vascones se le sometieron». Es posible que esta segunda acción se desarrollase en Albelda; es posible que Mūsà fuese al frente de los musulmanes para ayudar a sus aliados de siempre, y es posible que, detenido Ordoño en el ataque contra la Vasconia, encargase a sus auxiliares gascones la misión de rechazar a las huestes musulmanas que venían del otro lado del Ebro. «Los gascones tuvieron que retirarse», dicen los textos árabes, y esto no contradice a la afirmación de la crónica de Alfonso III: «Puso en fuga a los caldeos» [2], porque en realidad el ataque de los gascones, después de poner en grande aprieto a las tropas de Mūsà, les

[1] Se sabe que Barcelona fué asaltada y destruída en 852, y Auzias supone con razón que fué Mūsà el jefe de aquella expedición. Cf. *L'Aquitaine Carolingienne*, p. 265.

[2] *Crónica de Alfonso III*, edición Gómez-Moreno, en «Boletín de la Academia de la Historia», 1932, p. 620.

había impedido entrar en contacto con las huestes navarras. De esta manera aquella lucha entre gascones y musulmanes pudo ser una parte de la primera campaña de Ordoño I. Y no debe extrañarnos el encontrar a los gascones luchando al lado del rey asturiano, puesto que ya vimos a Velasco el Gascón en el ejército de Alfonso II, y existen indicios para pensar que, de la misma manera que los vascones buscaron el apoyo de los Banū Qasī para defender su independencia frente a los asturianos, así los gascones se acercaron a los reyes de Asturias en los momentos de sus conflictos con el imperio franco. Sancho Sánchez estuvo frente a los carolingios desde que en 836 se apoderó del gobierno de Gascuña hasta el año 852. Incluso podemos sospechar que, en algún momento, la Gascuña hubiera reconocido cierto vasallaje a los reyes de Oviedo, y esto nos explicaría que todavía en 867 se encuentre una carta aragonesa fechada con esta fórmula: «Facta carta era DCCCCV, regnante Carolo rege in Francia, Aldefonso, filio Ordonii, in Gallia Comata, Garsea Enneconis in Pampilona» [1].

Sea de esto lo que quiera, es imposible confundir el encuentro de 851 con el que nos cuenta la crónica de Alfonso III. El uno es, en definitiva, una victoria islámica, mientras el otro trae consigo la destrucción de la ciudad levantada por Mūsà. Los pormenores son enteramente distintos, y no pueden presentarse de una manera más concreta. El rey asturiano llega con su ejército para destruir aquella fortaleza que el moro había construído recientemente con maravillosa grandeza. Acampa frente a Albelda y la rodea. Mūsà llega con numerosas tropas y establece sus tiendas en un monte cercano, llamado Laturce, con intento de obligar a Ordoño a levantar el cerco. Ordoño divide su ejército en dos haces, encomendando a la una la prosecución

1 Donación de Galindo Aznar a San Pedro de Siresa (Moret, *Investigaciones*, p. 350; Oliver, *Discursos*, p. 119). Es un documento que despierta muchas sospechas, pero que puede contener algo aprovechable. De la Gallia Comata habla San Eulogio en su carta a Wiliesindo, diciendo que limita con la provincia de Pamplona y Zubiri: «Sed ipsa iterum quae Pampilonem et Seburicos limitat Gallia comata in excidium praedicti Caroli contumatiores cervices factionibus comitis Sanctii Santionis erigens...» (cf. D. Bouquet, *Rec. des Hist.*, VII, 581).

del asedio, y dirigiéndose con la otra al encuentro del reyezuelo musulmán, que fué deshecho completamente. Un yerno suyo, llamado García, pereció en la batalla y él mismo quedó malherido y estuvo a punto de caer prisionero. Se calcularon los caballeros muertos en unos doce mil, y en el campamento encontraron los vencedores los regalos que el rey de los francos, Carlos, había enviado a Mūsà ibn Mūsà. Después de esta victoria, Ordoño concentra todo su ejército en Albelda; a los siete días de asedio entra en ella, y, conforme con las bárbaras leyes de guerra de aquel tiempo, la manda arrasar después de degollar a sus defensores [1].

He aquí un relato que no se inventa ni tiene nada que ver con la lucha entre Mūsà y los gascones. El detalle mismo que se refiere a la muerte del yerno de Mūsà, está confirmado por la noticia que nos da Ibn Ḥazm en su *Iamharat al-Ansāb* y que nos ha comunicado el mismo Lévi-Provençal. Según ella, Mūsà tenía una hija llamada Oria, que se casó con un magnate cristiano llamado García [2]. El texto alfonsino nos habla también de Lope, hijo de Mūsà, y también con respecto a él está bien informado [3]. Por lo demás, es éste un pasaje que no falta en ninguno de los códices de la Crónica de Alfonso III, y que por tanto está inmune de las manos fabuladoras de don Pelayo. Las dos redacciones, garantizadas por manuscritos que se remontan al siglo X, la traen en la misma forma, y por si esto fuera poco, está confirmado por otros textos de aquellos mismos días. Uno de ellos es la *Crónica Profética*, escrita acaso en aquella misma tierra riojana donde tuvo lugar la batalla, cuando todavía no había pasado un cuarto de siglo después de un suce-

[1] *Crónica de Alfonso III*, edición Gómez-Moreno, en «Bol. Acad. Hist.» C, p. 620.

[2] Lévi-Provençal, *Hist. Esp. mus.*, I, p. 221, n. 3.

[3] Según la *Crónica*, Lope, que estaba al frente del gobierno de Toledo, al conocer la victoria del rey cristiano, se sometió a él y le fué fiel hasta su muerte. Cree el arabista francés que este texto supone una confusión entre Tudela y Toledo, pero ya Sánchez-Albornoz defendió la buena información del rey cronista y el crédito que merece en este pasaje (*La auténtica batalla de Clavijo*, l. c., p. 115 y nota 33).

so que debió de impresionar vivamente a las gentes de aquella generación. En el breve catálogo de los reyes asturianos, anejo a ella, trae el nombre de Ordoño I y da de él solamente esta noticia: «Ipse allisit Albaida» [1]. Para un riojano del año 882, el único recuerdo que despertaba el nombre de Ordoño I era el de la destrucción de Albelda; tan fuertemente arraigado había quedado el hecho en la memoria de las gentes. Por el mismo tiempo se escribía, bien sea en la Rioja como quiere Gómez-Moreno, bien sea en la corte asturiana como defiende Sánchez-Albornoz, la *Crónica Albeldense*, que, independientemente de la Alfonsina, nos relata la batalla de Albelda, con detalles nuevos que tienen todo el interés de un conocedor directo. Después de recordar que Ordoño entró, tras una lucha encarnizada, en la fortísima ciudad de Albelda, añade el cronista que su potentísimo rey, llamado Mūsà, ocupado en tender insidias desde el monte de Laturce, fué aniquilado con su ejército, quedando atravesado por una flecha y habría caído prisionero, «si un caballero amigo suyo, soldado cristiano en otro tiempo, no le hubiera entregado su propio caballo para salvarse» [2].

Son tres testimonios independientes y coincidentes, de tres autores que escriben cuando todavía no había desaparecido la generación contemporánea del suceso; y de los tres tenemos manuscritos del siglo X, de suerte que no hay apenas posibilidad de interpolación. Es una autoridad múltiple de tal trascendencia, que en caso de tener que escoger, tendríamos que aceptarla antes que la del historiador cordobés del siglo XI. Pero no hay necesidad de rechazar ni una ni otra. Podemos aceptar sin temor a equivocarnos el relato de Ibn Ḥayyān sobre un combate de Mūsà con los gascones, auxiliares probablemente del rey de Oviedo, en el año 851 [3], y con la misma seguridad podemos

1 *Crónica profética*, ed. Gómez-Moreno, «Boletín Acad. Hist.», C, p. 623.

2 *Crónica Albeldense*, edición Gómez-Moreno, en «Bol. Acad. Hist.», C, p. 603.

3 ¿Fué en esta acción cuando cayeron en manos de Mūsà los condes Sancho y Emenón? ¿Fué más bien en algún otro encuentro de Mūsà con las huestes de los francos, en la toma de Barcelona, que señalan los Anales Carolingios en 852, o en la expedición que hizo el mismo jefe a la Marca Hispánica, en 855-6 (cf. Ibn al-

recoger el testimonio acorde de las tres crónicas del siglo IX acerca de la destrucción de Albelda por Ordoño I unos años más tarde. Son dos batallas de Albelda, en una de las cuales interviene Ordoño directamente y en la otra por medio de sus aliados los gascones, si los sucesos se desarrollaron como queda indicado arriba. Sobre el año preciso de la primera no tenemos información ninguna. Sánchez-Albornoz, Tailhan, Gómez-Moreno y Barrau-Dihigo la fijan en el año 859 [1]. El primero alega un pasaje de Ibn al-Aṯīr donde se cuenta que el año 245 de la hégira (7 abril 859) el gobernador de Tarazona hizo una incursión contra Pamplona y conquistó un castillo, cuyos habitantes cautivó, y que al día siguiente tuvo lugar un encuentro entre cristianos y musulmanes en que muchos de éstos cayeron peleando por su fe [2]. El historiador oriental no nos habla expresamente de Mūsà ibn Mūsà, pero sabemos que por esta época el ʿāmil o gobernador de Tarazona era él, y que durante un siglo esta ciudad, juntamente con Borja, Tudela y Terrer, formó parte del señorío de los Banū Qasī. Todo parece indicar que esta derrota del que se llamó a sí mismo el tercer rey de España sucedió en los últimos años de su vida, y que fué la que quebrantó de tal manera su poder, que le obligó a estrechar sus relaciones con el emir de Córdoba, en cuyo servicio había de morir tres años más tarde [3].

Aṯīr, *Annales*, tr. Fagnan, p. 233; Ibn ʿIḏārī, tr. Fagnan, II, p. 196; Ibn Jaldūn, tr. Machado, *Cuadernos*, VIII, 194), precisamente por la época en que el conde gascón desaparece de la historia? No es posible contestar. Se ha creído que los regalos de Carlos el Calvo, que los soldados de Ordoño encontraron en la tienda de Mūsà, después de la victoria de Monte Laturce, se los había enviado el emperador como un rescate de los dos condes francos; pero igual pudo obtenerlos el caudillo aragonés por otro motivo cualquiera.

[1] Sánchez-Albornoz, *La auténtica batalla de Clavijo*, l. c., pp. 117 ss.; Tailhan, *Anonyme de Cordoue*, 1885, p. 196, nota 9; Gómez-Moreno, *Anales Castellanos*, 1917, pp. 11-12; Barrau-Dihigo, *Recherches sur l'histoire politique du Royaume Asturien*, en «Revue Hispanique», LII, 1921, p. 180, nota 2. — Dozy, *Recherches*, I, p. 214, y A. Fernández Guerra, *Caída y ruina del imperio visigodo español*, 1883, p. 27, prefieren el año 860.

[2] Ibn al-Aṯīr, *Annales*, trad. Fagnan, p. 235.

[3] Es Ibn al-Qūṭiyya (trad. Ribera, pp. 83-85) quien nos da la noticia de

Iñigos y Jimenos.

Hay un punto que aún queda bastante oscuro en la historia navarra del siglo IX y sobre el cual es muy escasa la luz que nos dan los fragmentos de Ibn Ḥayyān con que Lévi-Provençal ha conseguido aclarar nuestra historia medieval. Me refiero a los hechos con que se inicia el encumbramiento de la familia Jimena, que acabará por suplantar a los descendientes de Iñigo Iñiguez. Una cosa aparece bien clara en Ibn Ḥayyān y en los demás historiadores musulmanes: es el cambio radical que se realiza en la política de Pamplona por el año 959. Desde ese momento, Navarra y Asturias, que hasta entonces no se habían entendido nunca, empiezan a estrechar relaciones de amistad, y las que existían entre los príncipes de Pamplona y los señores de Tarazona, Borja y Tudela, se rompen bruscamente. Vemos que Ordoño I ataca a Mūsà, cuando se dirige a destruir a Albelda, «por consejo del rey García» [1]; vemos al propio Mūsà cambatiendo contra Pamplona en ese año 859 [2], y vemos finalmente cómo un año después, el 246 de la hégira, un ejército cordobés cruza las tierras de Mūsà, recibe acaso su ayuda y ataca al rey vascón, a quien derrota tomándole los castillos de Firūš, de Falahsan y de al-Qaštīl, y cogiendo en uno de ellos a Fortūn, hijo de García, que después de veintidós años de cautividad en Córdoba volvió a ocupar el trono de su padre [3].

Este cambio de actitud, que rompía con una tradición fami-

que Mūsà fué herido por su yerno Izrāq ben Muntīl cerca de Guadalajara en 862, y de que murió poco después, al llegar a Tudela.

1 *Garseano príncipe hortante.* Es la lectura que aparece en una copia de la *Crónica de Alfonso III*, que Pellicer comunicó al P. Moret (*Anales de Navarra*, I, p. 303), y que no tengo inconveniente en aceptar con Sánchez-Albornoz, a pesar de que Risco y recientemente Barrau-Dihigo la consideran como una invención del mismo Pellicer (cf. Sánchez-Albornoz, l. c., p. 122).

2 Ibn al-Aṯīr, *Annales*, trad. Fagnan, p. 235.

3 Sobre esta campaña, véase Ibn al-Aṯīr, trad. Fagnan, p. 236; Rodrigo Ximénez de Rada, *Historia Arabum*, edic. Schott: *Hispania Illustrata*, II, p. 176. — Hablan también Ibn ʿIḏārī, II, p. 158; al-Nuwayrī, I, 47, y Maqqarī, Gayangos: *Mohammedan Dynasties*, II, 127.

liar de casi un siglo, no se explica únicamente por la derrota de Mūsà ni por la potencia demostrada en las pasadas luchas por el reino asturiano. Hay motivos para sospechar que en el gobierno de Navarra hubo también un cambio de personas. El año 858, según la mayor parte de los autores y según otros el siguiente [1], viniendo seguramente de Francia, los Normandos entraron en Navarra, y se llevaron preso a su rey, que luego se rescató por 70.000 monedas de oro, teniendo que dejar en rehenes a sus hijos por no haber podido reunir esa cantidad desde el primer momento. García era ya por esta época casi sexagenario, y cree Lévi-Provençal que no debió de sobrevivir mucho tiempo a su prisión y luego a la derrota que le infligieron las tropas de Muḥammad en 860 [2]. García Iñiguez no murió, como algunos han creído, auxiliando en 843 a sus parientes los Banu Qasī contra el ejército que mandaba el príncipe Muḥammad, sino que fué herido solamente, apareciendo luego en diversas ocasiones, por lo menos hasta 860 [3]. No sabemos cuánto tiempo pudo durar su prisión entre los Normandos; pero es evidente que de ella debieron seguirse no pocos trastornos en el país. El rey volvió, pero viejo [4], agobiado por el problema eco-

[1] Desde el año 856 los Normandos devastaban las provincias de Francia, y no terminaron sus saqueos hasta 862 (cf. F. Lot, *La grande invasion normande*, en «Bibliothèque de l'Ecole de Chartres», LXIX, 1908). Según Ibn al-Aṯīr (Fagnan, 234), Ibn ʿIḏārī (Fagnan, II, 157), Nuwayrī (Gaspar y Remiro, I, 47), Ibn Jaldūn (Machado, *Cuadernos*, VIII, 154) y Maqqarī (Gayangos, II, 127), la prisión del rey de Pamplona fué en 858. Sólo Ibn al-Qūṭiyya (trad. Ribera, p. 20) e Ibn Bakrī la dan en el 244 hégira (19 abril 858-7 abril 859).

[2] Refiriéndose a esta campaña, dice Ibn Jaldūn: «Por esta época el jefe de los vascones era García, hijo de Iñigo, aliado de Ordoño, hijo de Alfonso» (trad. Barrau-Dihigo, *Les premiers rois navarres*, en «Rev. Hisp», XV, 1906, p. 635).

[3] Más arriba hemos citado una carta de 867, cuya calendación junta su nombre con el de Alfonso III. Es verdad que en su texto hay incongruencias que hacen pensar en la interpolación, si no en la falsificación (Oliver, *Discursos*, p. 119)

[4] En realidad, después del año 860 no tenemos ninguna noticia fidedigna acerca de García Iñiguez. Es probable, aunque no seguro, que muriese antes de volver a Pamplona su hijo Fortūn. No sabemos qué valor dar a la noticia que encontramos en el Arzobispo don Rodrigo, quien, refiriéndose al año 882, nos dice: «Como el rey García tuviese en cierta ocasión la poca cautela de estar despreve-

nómico que le creaba su rescate, para el cual tal vez necesitó la ayuda de las grandes familias de su reino. A su lado estaban, sobre todo, los representantes de la estirpe de los Jimenos, los descendientes de aquel Jimeno y de aquel García que entre 816 y 819 habían capitaneado la revuelta contra los francos en Gascuña, y, pasados luego a España, habían promovido la rebelión que desligó para siempre a los vascones hispanos del imperio carolingio y puso en el trono a Iñigo Iñiguez. Entre las dos familias debió de haber, por tanto, al principio las relaciones más cordiales. El nombre de Iñigo que lleva, a mediados del siglo IX, un miembro destacado de los Jimenos, parece ofrecernos un indicio de que hubo también lazos de parentesco. Los Jimenos se situaban en su nueva patria, y es posible que no hubieran roto completamente los lazos con la antigua. Los historiadores piensan que se refiere a ellos una noticia que por esta época encontramos en una historia del otro lado del Pirineo. «En el mes de junio del año 850 tuvo Carlos una reunión en su palacio de Verbería. Allí se le presentaron los enviados de Iñigo y Jimeno, duques de los Navarros, ofreciéndole dones, y habiendo pedido y conseguido paz, se volvieron a su tierra» [1]. Un Iñigo Jiménez, o mejor, un Iñigo y un Jimeno, se nos presentan aquí implorando la amistad de los francos, sin duda para defenderse de un peli-

nido en un pueblecito llamado Larumbe, sobrevinieron los árabes y le mataron» (*De rebus Hispaniae,* cap. XXII). Conde parece haber encontrado textos árabes que apoyan esta afirmación, *Historia de los musulmanes en España*, I, 302.

[1] He aquí las palabras del *Cronicón Fontanelense*: «Ibi ad eum legati venerunt Induonis et Mitionis, ducum nauarrorum.» El nombre es leído de diversas formas. D. Bouquet en sus *Reccueil des historiens*, VII, p. 42, recoge la lectura que aquí aceptamos. Jourgain opina que se trata de Iñigo Garcés y Jimeno Garcés; Oihenart lee *Iniconis y Ximinonis;* Pedro de Marca, *Iniconis Ximinonis* (cf. Oliver, *Discurso*, p. 24; Balparda, *Historia Cristiana de Vizcaya*, I, pp. 303-304). Se ve en el texto del Cronicón de Fontenelle una corrupción evidente de dos nombres vascos que no sonaban a los oídos del historiador, pero la interpretación de los investigadores al leer Iñigo y Jimeno, el Rey de Pamplona en aquel momento y el principal representante de aquella gran familia íntimamente unida con el trono, corresponde a lo que sabemos de la historia de Navarra por este tiempo. Auzias no duda en sumarse a esta interpretación: «Los dos duques navarros, Inicón y Semen, dice en *L'Aquitaine Carolingienne*, p. 264, envían en el mes de junio de 850 embajadores a Carlos, que se encontraba en Verberie, para pedirle la paz.»

gro exterior, que según parece era el peligro asturiano. En febrero del mismo año había subido al trono Ordoño I. Uno de sus primeros actos debió de ser notificar a Pamplona las viejas aspiraciones de Oviedo. Los navarros buscan la protección de Carlos el Calvo, ya que los gascones, con quienes puede contar el rey de Asturias, están rebelados contra él. Y, efectivamente, una de las primeras empresas guerreras de Ordoño, fué la campaña contra los vascones, que dió lugar a la primera batalla de Albelda.

Vemos que en 850 los Jimenos siguen colaborando lealmente al lado de la familia real de Pamplona; pero se van encumbrando de tal manera, que el analista franco puede dar a uno de ellos el mismo título que a Iñigo, el rey que entonces se sienta en el trono. La colaboración continúa en los años siguientes. Probablemente, cuando en 858 García fué llevado preso por los Normandos, un miembro de la familia Jimena debió de aprovechar el desconcierto para alzarse con el poder. ¿No se deberá al deseo de defender a sus parientes y a impedir el nuevo giro, peligroso para él, que tomaba la política de Pamplona, la expedición guerrera que Mūsà ibn Mūsà hace por Navarra el año siguiente? Y la misma entrada de Muḥammad en 860, ¿no habría sido aconsejada por el astuto muladí para evitar en Navarra una influencia política que rompía todo lazo con el Islam y empezaba a dar señales inequívocas de inteligencia con el reino de Asturias?

Es un hecho que en la segunda mitad del siglo IX encontramos dos miembros de la familia Jimena que llevan título de rey: García Jiménez e Iñigo Garcés, hijo de García Jiménez. Iñigo Garcés, que a juzgar por el nombre, era ya fruto de una unión entre los Iñigo y los Jimeno, se casó con una nieta de Fortun Garcés, que pudo tener ya nietas casaderas hacia el año 870. Nos lo dicen las Genealogías de Roda con estas palabras: «Velasco, hijo de Fortūn, engendró a doña Jimena, que fué mujer *del rey Iñigo* Garcés» [1]. A Iñigo le da el título de

[1] «Belasco Furtunionis accepit uxor... et genuit domna Scemena, qui fuit uxor de rege Enneco Garseanis.» Falta en el códice el nombre de la mujer de Ve-

rey este texto venerable del siglo X; a su padre García se lo atribuyen, además de la crónica de Albelda, tres documentos del fondo de San Juan de la Peña, sospechosos de interpolación, pero no completamente inventados [1]. Según esto, el padre y el hermano mayor de Sancho Garcés I habrían tenido en Navarra, antes del golpe de Estado de 905, un poder tan grande, que pudieron llevar el título real y ejercer las funciones del gobierno, al lado de reyes imposibilitados o por ausencia suya: por ausencia de García, durante su cautiverio entre los Normandos; por ausencia de Fortún preso en Córdoba, varios años después de la muerte de su padre, y por incapacidad del mismo Fortún para los ejercicios de la guerra, ya que era casi octogenario, cuando vino a sentarse en el trono de Pamplona.

Los Jimenos y el reino de Asturias.

Y fué esta familia Jimena, libre de toda vinculación con los muladíes musulmanes del Ebro, la que realizó aquel viraje de la política exterior, pidiendo la ayuda de los reyes de Asturias y estrechando con ellos los lazos de la sangre. Como sucede casi siempre en aquel tiempo, las relaciones políticas vienen a consolidarse con el parentesco. Es ahora, efectivamente, cuando la casa real de Oviedo empieza a entroncar matrimonialmente con la de Pamplona, pero no en la primera dinastía, sino en esta otra familia que está ya escalando el trono. Sabemos que una hija de Ordoño I se casó por esta época con un príncipe navarro, puesto que tenemos el epitalamio que se compuso con aquella ocasión y en el cual se habla «de la bella hija de Ordoño», «de los aplausos y felicitaciones de la población de Pamplona», «de la mesa regia», «de la copa real en que la reina gusta el

lasco; pero, a juzgar por los nombres de dos de sus hijos, Jimena y Sancha, pertenecía ella también a la familia que desplazará del trono a los descendientes de Iñigo Iñiguez (cf. Lacarra, *Textos del códice de Roda*, p. 43).

[1] Se refieren al Monasterio de San Martín de Cillas (cf. Lacarra, o. c., p. 44, nota 10).

suave licor» [1]. ¿Quién era este jefe navarro que se casó con Leodegundia, la regia hija de Ordoño? No nos lo dice el epitalamio, ni tampoco las Genealogías, que de 820 a 905 sólo se ocupan directamente de los descendientes de Iñigo Arista. Valls y Taberner opina que Leodegundia pudo ser la mujer del tercer sucesor de Iñigo, Fortūn Garcés [2], pero las Genealogías nos dicen que la mujer de este rey se llamaba Oria, la cual debía pertenecer a la familia de los Banū Qasī. Y, por otra parte, ¿cómo se explicaría que Alfonso III se hubiera puesto contra su cuñado en el golpe de Estado que derribó a Fortūn?

El marido de Leodegundia fué un jefe navarro, pero de la familia Jimena, y podríamos identificarle con el padre de García Jiménez e Iñigo Jiménez. Hay un argumento *a posteriori* que se desprende de la costumbre seguida para imponer los nombres en aquella edad. Cuando escribí la *Historia del Condado de Castilla* me fijé en una familia que se establece a fines del siglo IX en las tierras, entonces recién repobladas, del Duero portugués. Es la del Conde Diego Fernández. «Su mujer Oneca — escribí entonces — procedía ciertamente de una gran familia pirenaica, alavesa o navarra. Su nombre, lo mismo que el de Iñigo y Jimeno, son un indicio de su origen vasco» [3]. Hoy me impresiona otro nombre de esta misma familia, el de una de las hijas de Diego y Oneca: Leodegundia. A todo el que esté un poco habituado a la onomástica medieval, estos nombres le llevarán hacia Navarra y hacia la familia real de Pamplona. Oneca es un nombre que

[1] Los *versi de Domna Leodegunda Regina*, son la última pieza que encontramos en el manuscrito de Roda. El acróstico formado por los iniciales de cada estrofa nos da esta frase: «Leodegundia pulchra Ordonii filia», y en el segundo verso leemos: «Magnam Leodegundiam Ordonii filiam». Una de las estrofas dice así:

Pampilone ciuibus melos dantes suaviter,
Recitantes in concentu laudent Leodegundiam.

Es un poema muchas veces publicado (cf. Lacarra, o. c., pp. 81-85; A. Cotarelo y Valledor, *Historia de Alfonso III el Magno*, pp. 139-145). En realidad si el príncipe navarro que se casó con la hija de Ordoño hubiera sido un Arista, las Genealogías de Roda no lo hubieran silenciado.

[2] F. Valls y Taberner, *Discursos*, p. 18,

[3] J. Pérez de Urbel, *Historia del Condado de Castilla*, II, p. 522.

se repite constantemente en las estirpes de los Aristas y los Jimenos. Sus hijos fueron numerosos, pero dos de ellos llevan el nombre de la línea materna: Jimeno y Leodegunda [1]. Según los usos del tiempo, éstos debieron de ser los nombres de los abuelos, lo cual nos lleva a la conclusión de que la abuela de esta Leodegundia portuguesa fué la hija de Ordoño I, y su marido un Jimeno, padre de esos dos hermanos «Garsea Scemenonis y Enneco Scemenonis» cuya mención encabezaba la genealogía de Sancho Garcés. La cronología se armoniza plenamente con esta hipótesis: García Jiménez, hijo de Jimeno y Leodegundia, se casa con Dadildis de Pallars hacia el año 884, puesto que fué por esta fecha cuando Ramón, padre de Dadildis, empezó a gobernar el condado Pallarense; Oneca, hermana de García, aparece en la zona portuguesa hacia el 890, puesto que sus hijos Jimeno Díaz y Leodegundia Díaz tendrán una gran influencia en la historia de aquella provincia durante toda la primera mitad del siglo X, y finalmente, el hijo de García, nieto por tanto de una infanta asturiana, Sancho I, estará en condiciones de reinar el año 905.

El camino hacia el trono.

El matrimonio entre Jimeno y Leodegundia se habría celebrado entre 850 y 860, tal vez más cerca de la segunda fecha, cuando empezamos a observar el acercamiento entre Pamplona y Oviedo. Es esta una década sumamente oscura en la historia de Navarra. Ni una sola noticia, fuera de la que nos aporta ahora Ibn Ḥayyān sobre la muerte de Iñigo Iñiguez, hasta el momento en que se nos comunica la campaña de los asturianos

[1] Jimeno Díaz, el hijo de Oneca, aparece constantemente en los documentos portugueses desde el año 930 al 955. Se casó con una hermana de San Rosendo, llamada Adosinda. Muerto su padre, Jimeno, único varón de la familia, se convierte en uno de los señores más poderosos del Duero occidental. En el conflicto que sigue a la muerte de Ramiro II, se pone de parte de Sancho el Craso, que era el patrocinado de sus parientes de la corte de Pamplona (cf. J. Pérez de Urbel, *Historia del Condado de Castilla*, pp. 523-524).

en la Rioja-Albelda y la prisión de García Iñiguez. La influencia de los Jiménez se afirmaba a favor de los acontecimientos. Ya cuando la boda se celebra, el esposo de Leodegunda tiene los atributos reales. «Versos de la reina doña Leodegundia», se intitula el canto nupcial, y a lo largo de la composición leemos expresiones como ésta: «Que poseas en paz el reino que te ha sido confiado y que ningún adversario prevalezca contra ti». Las *Genealogías* no nos hablan de este Jimeno, porque en el plan del autor no entraba mencionarlo, pero de haberlo nombrado hubiera podido añadir el calificativo de rey, que da a su nieto Iñigo Garcés, y que los documentos dan a su hijo García. Y así nos explicamos por qué la embajada navarra del año 850 a Carlos se presentaba en nombre de los Duques Iñigo y Jimeno.

Unos años después, en 868, un nuevo matrimonio viene a consolidar los lazos entre la familia de Jimeno y la casa real de Asturias: es el casamiento entre Alfonso III y Jimena, otro vástago de aquella familia poderosa. No podríamos decir qué parentesco tenía con el jefe de la estirpe, pero debía de ser hermana o hija de García Jiménez, tal vez hermana de Sancho Garcés [1]. En Córdoba no podía ser mirada con simpatía esta unión cada vez más íntima entre los dos principales caudillos del norte. Aunque no fuese más que con el propósito de crear confusión y revuelta, el emir Muḥammad se resolvió a dar la libertad a Fortūn, el príncipe navarro prisionero. Esto fué veinte años, o según otros, veintidós años, después de haber caído en poder del emir en 860.

Tal vez el paseo que, después de sitiar a Zaragoza, se dieron en 882 las tropas cordobesas por la Barbitania y los valles pirenaicos [2] tuvo como finalidad principal acercar a su país al

[1] La genealogía de García Jiménez no nos presenta el nombre de Jimena, pero bien podía ser que faltase en ella algún nombre. El hecho de que uno de los hijos de Alfonso y Jimena se llamase García, el primero, nos hace pensar que éste era el nombre del padre de la reina.

[2] Cf. Lévi-Provençal, *Hist. Esp. musulm.*, I, p. 325. El recorrido del ejército de Córdoba, mandado por al-Mundir, fué de Zaragoza, Lérida, Boltaña, Jaca, para entrar en Alava por la parte meridional de Navarra, sujeta entonces a los Banū Qasī.

anciano descendiente de los Arista, a quien se cargó de regalos en el momento de dejar la tierra de al-Andalus. Un rey puesto por Córdoba debía reinar a gusto de Córdoba, y es posible que a los lazos del parentesco que le unían a la familia del emir por su hija Oneca añadiese Fortūn otros compromisos. Pero, bien sea por el prestigio debido a los caudillos que habían conquistado la independencia, bien sea por el apoyo islámico, los pamploneses aceptaron al viejo Fortūn, que figura como rey en varios documentos, rehechos ciertamente, pero que suponen la existencia de los diplomas originales [1]. Los Jimenos le aceptaron también, y a su lado ejercieron el poder. A juzgar por los enlaces matrimoniales, constatados por las genealogías del códice de Roda, sus relaciones con el descendiente de Iñigo Arista debieron de ser cordiales. El hijo mayor de don Fortūn, o Fortuño, se casa con Sancha, hija de García Jiménez [2]. El primogénito de García Iñigo (lo hemos visto ya) contrae matrimonio con Jimena, nieta del octogenario monarca [3]. De esta manera García va enlazando con la familia Arista a sus hijos del primer matrimonio con Oneca Rebelle de Sangüesa. De su segunda mujer, Dadildis de Pallars, tuvo también dos hijos: Sancho y Jimeno, y también para ellos va a buscar princesas de la casa reinante. A Jimeno le une con Sancha, cuyo padre, Aznar Sánchez, era nieto del segundo caudillo de Pamplona, y para Sancho, el futuro rey, encuentra una hermana de Sancha, llamada Toda [4]. De esta manera el trono del valetudinario Fortūn quedó como bloqueado. El valor hizo lo demás. Para capitanear los ejércitos se necesitaba por aquellos días una mente clara y un brazo vigoroso. Los Banū Qasī ha-

1 Hay, por ejemplo, una confirmación de los términos de las villas de Benasas y Catanesas, hecha en 928, que habla de los tiempos en que reinaba el rey Fortūn Garcés en Pamplona (L. Magallón, *Colección Diplomática de San Juan de la Peña*, p. 29).

2 «Enneco Fortunionis accepit uxor domna Sancia filia de Garcea Scemenoni» (Lacarra, o. c., p. 42, nota 6).

3 «Belasco Furtunionis... genuit domna Scemena, qui fuit uxor de rege Enneco Garseanis» (ibidem, p. 40, nota 8).

4 «Scemeno Garseanis accepti uxor domna Sancia, Asnaris Sanctionis filia» (ibidem, p. 45, nota 12). «Sancio Garseanis, obtime imperator, accepit uxor Tota Asnari» (ibidem, p. 46, nota 13).

bían convertido su antigua alianza en una rabiosa enemistad. Precisamente, en el año 882, cuando Fortūn acaba de llegar a Navarra, un nieto de Mūsà, Muḥammad ibn Lope, que parecía haber heredado el ímpetu de su abuelo, ataca la plaza de Aibar, cerca de Sangüesa, y la rinde. En 891 le toca la vez a Castro Silviniano, situado tal vez en los términos de Luesia [1]. Con furiosa acometividad Muḥammad ataca incesantemente las ciudades del emir, las fronteras de Castilla y los principados pirenaicos. Muere en 898, sitiando a Zaragoza, pero le sucede su hijo Lope, quien, tan agresivo como él, aunque más político, prefiere hacer las paces con el emir, para continuar la lucha con los asturianos y los navarros. Pamplona vive bajo una continua amenaza, pues toda la región de Estella, con su fortaleza de San Esteban de Deyo, pertenecía al señor de Tudela.

Imposibilitado el rey por la edad, fueron sin duda los Jimenos los que se hicieron cargo de la resistencia. En Alava estaba Vela Jiménez, que debía de pertenecer a la familia, y, si era hijo de Jimeno y Leodegundia, estaría también estrechamente emparentado con los reyes de Asturias. Iñigo Jiménez y García Jiménez mandaban en Navarra, en nombre del rey; García, sobre todo, ya que la Crónica de Albelda, de acuerdo con los documentos, le da el título de rey [2]. Muerto él, recoge su herencia política el primogénito del primer matrimonio, Iñigo Garcés, a quien, como ya hemos visto, llaman rey las *Genealogías*. Fué entonces cuando se realizó aquello que se dice al frente del pequeño cronicón del códice de Roda: «Era DCCCCXXXVIII fuit conjunctio duorum regum, id est, Adefonsus Astu...» [3]. Hay en el pergamino un roto que impide leer la terminación de la frase. Tenemos, sin embargo, un hecho interesante: En el año 900 hubo una reunión de dos reyes, uno de los cuales era Alfonso III de Asturias, y el otro un rey de Pamplona. ¿Quién? ¿Don Fortuño? ¿Iñigo Garcés, que gobernaba en su nombre?

[1] *Anales del Códice de Roda* (Lacarra, o. c., pp. 65-66).

[2] *Filius Garseani Regis*, se dice en ella al hablar de Sancho Garcés I (Albeldense, nº 49).

[3] Lacarra, *Textos navarros*, p. 65.

¿Sancho Garcés, que ambicionaba el puesto de su hermano, que es llamado rey porque lo fué después?

Nada podemos afirmar, aunque es más probable la reunión de Alfonso con uno de los hijos de García Jiménez. No es aventurado, sin embargo, sospechar que en aquella conferencia se trató de estrechar los lazos entre los dos países y de establecer una colaboración entre Oviedo y Pamplona en su lucha con el último de los Banū Qasī, y de precisar de una manera concreta las relaciones que debían existir entre los dos reinos. Los reyes de Oviedo habían sostenido siempre la tesis de que Pamplona era una porción del reino asturiano, y esto es lo que les había traído la hostilidad de los Arista. Los Jimeno, en cambio, se apoyan en la amistad de los Banū Alfonso, reconociendo en cierto modo sus pretensiones, por lo menos teóricamente; pero ahora, a punto ya de suplantar a los primeros caudillos, necesitan aclarar su verdadera situación. Es probable que fué en este momento y con motivo de esta reunión cuando, a semejanza de lo que ocurría al otro lado de los Pirineos, surgió la primera idea de lo que se llamó después el imperio leonés. Los descendientes de Alfonso, empezando por su hijo Ordoño II, recibieron con frecuencia el título de emperadores, que significaba su más alta dignidad frente a otros soberanos, entre los cuales al principio sólo pudo contarse el rey de Pamplona. Este llevaría el título de rey, pero reconocería la dignidad superior del rey de Oviedo, el cual posiblemente, como beneficio de señor a vasallo, se comprometía a ayudarle en la conquista de la Rioja y a entregársela. Así sucedió efectivamente. Este pacto nos explicaría gran parte de las relaciones entre Pamplona y León en la época inmediatamente posterior. ¿Se trató también en esta reunión de eliminar al achacoso don Fortuño?

No podemos contestar a esta pregunta. Pero es un hecho que Fortūn fué eliminado poco después y obligado a pasar sus últimos días en el monasterio de Leire. Otro pequeño cronicón del códice rotense empieza con estas palabras: «En el año 905 se levantó en Pamplona el rey Sancho Garcés». El hijo del segundo matrimonio de García Jiménez se impuso a su hermano mayor. Hubo, al parecer, una lucha entre hermanos, en la que Iñigo y

sus hijos se enfrentaron con su hermano Sancho, el hijo de Dadildis de Pallars. Los primeros defenderían la causa de Fortūn, que era su propia causa, y el segundo declararía audazmente que para defender a Navarra en aquellos días difíciles era necesario un rey joven. Hubo lucha, pues el más antiguo texto que habla de estos sucesos dice que «la ciudad de Pamplona *fué sometida* a la autoridad de Sancho» [1]. Hubo también acaso un choque en Liédena, pueblo situado en la zona oriental de Navarra, donde se encontrarían los leales de Fortūn con las fuerzas de Sancho, reforzadas con tropas auxiliares que le enviaría su pariente el conde de Ribagorza y Pallars. Y allí moriría el hijo mayor de Iñigo, llamado García, de quien dicen las *Genealogías* que fué matado en Liédana [2]. Es un hecho que los otros hijos de Iñigo Garcés, Sancho, Jimeno y Fortūn, tuvieron que refugiarse en Córdoba, donde permanecieron mucho tiempo, sin duda por ser incompatibles con el nuevo régimen implantado en Pamplona. Córdoba favorece a Fortūn y los suyos, mientras que Oviedo se pone de parte del nuevo rey, con el cual colaborará en todo momento.

Tal es la impresión que deja la lectura atenta de los textos de Roda y las demás fuentes latinas sobre el encumbramiento de la familia Jimena y sobre el comienzo del reinado de Sancho Garcés I.

JUSTO PÉREZ DE ÚRBEL, O. S. B.

[1] «Urbam (urbem) namque pampilonensem suo juri subdidit»: *Textos navarros del Códice de Roda*, p. 69.

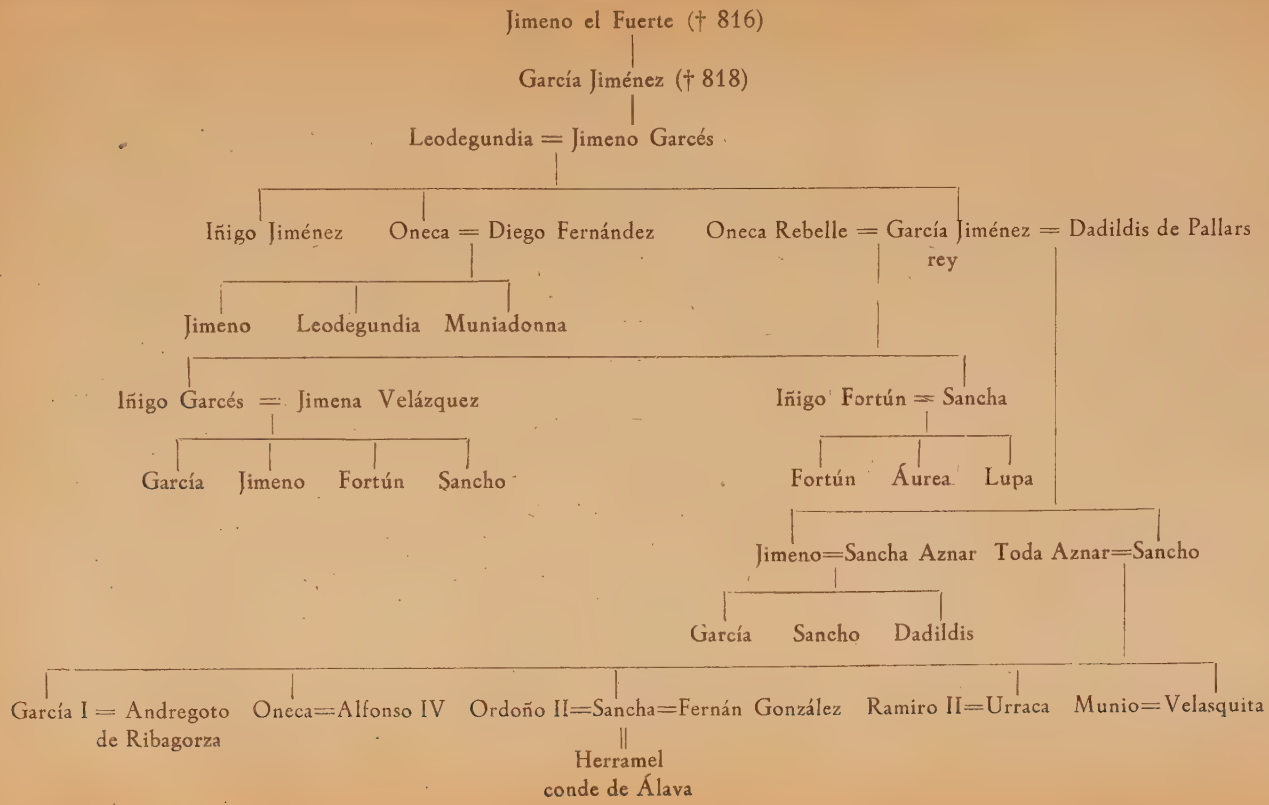
[2] Ibidem, p. 45.

APÉNDICES

I

LA GENEALOGÍA DE LOS JIMENOS

Acepto para los Aristas la tabla genealógica que trae Lévi-Provençal al fin de su artículo (con una sóla corrección que se refiere a la esposa de García Iñiguez, pues no fué la hija de Mūsà ibn Mūsà), y propongo para los Jimenos la tabla siguiente. Los primeros eslabones van como pura hipótesis. No veo inconveniente en que el Jimeno que se somete a ʿAbd al-Raḥmān I en 782 sea el mismo que muere en los comienzos de la lucha contra Ludovico Pío. Considero, de acuerdo con los textos, que García, el que continúa la lucha, es hijo suyo. Al morir él, su familia viene a España, y aunque ningún texto nos lo diga, no hay inconveniente en admitir que el Jimeno que aparece a mediados de siglo y que se casa con Leodegundia, sea un hijo suyo que vino a establecerse en España, siendo muy pequeño. Entre 850 y 860, es decir, cuando se casa con la hija de Ordoño I, podría tener entre treinta y cuarenta años.


Jimeno el Fuerte († 816)
García Jiménez († 818)
Leodegundia = Jimeno Garcés
Iñigo Jiménez
Oneca = Diego Fernández
Oneca Rebelle = García Jiménez rey
= Dadildis de Pallars
Jimeno
Leodegundia
Muniadonna
Iñigo Garcés = Jimena Velázquez
Iñigo Fortún = Sancha
García
Jimeno
Fortún
Sancho
Fortún
Áurea
Lupa
Jimeno=Sancha Aznar
Toda Aznar=Sancho
García
Sancho
Dadildis
García I = Andregoto de Ribagorza
Oneca=Alfonso IV
Ordoño II=Sancha=Fernán González
Ramiro II=Urraca
Munio=Velasquita
Herramel conde de Álava

II

CRONOLOGÍA NAVARRA EN EL SIGLO IX

799: Asesinato de Muṭarrif ibn Mūsà en Pamplona y sumisión de los navarros a Carlomagno.

803: Los navarros ayudan a los Banū Qasī contra el emir de Córdoba.

812: Ludovico Pío en Pamplona.

816: Velasco el Gascón, representante del imperio franco en Pamplona, ayuda a Alfonso II en la batalla de Orón.

816-20: Levantamiento de los vascones ultrapirenaicos contra Ludovico Pío.

817: Muerte de Jimeno, jefe de los rebeldes.

820: Muerte de García, sucesor de Jimeno al frente de la rebelión.

820: La familia de Jimeno se refugia en España.

818-823: Los vascones de España, impulsados por los familiares de Jimeno y capitaneados por Iñigo Arista, hijo de Iñigo (Fortūn?), expulsan a los francos de Pamplona.

824: El conde de Gascuña, Aznar Sánchez, es encargado por Ludovico Pío de someter a los navarros.

824: Aznar Sánchez entra en Pamplona con su tropa de vascones, pero al volver a Francia es sorprendido en Roncesvalles y derrotado por Iñigo Arista, ayudado por los Banū Qasī.

820-825: Casamiento de Mūsà con Assona, hija de Iñigo Arista.

842-843: Lucha de los Banū Qasī y los Banū Wenneqo contra el emir de Córdoba.

844: Mūsà se somete y el rey de Pamplona Iñigo Iñiguez envía a Córdoba una embajada pidiendo la paz.

847-849: Nueva lucha entre Mūsà, apoyado por los navarros, y el emir.

850: Ibn Mūsà e Ibn Wenneqo hacen otra vez la paz con Córdoba.

850: Los enviados de Iñigo y Jimeno se presentan a Carlos el Calvo en Verbería.

850-851: Campaña de Ordoño I contra los navarros y sus amigos los Banū Qasī.

851: Primera batalla de Albelda entre Mūsà y los gascones, aliados de Ordoño.

851-852: Muerte de Iñigo Iñiguez Arista, primer rey de Pamplona.

858: Los normandos llegan hasta Pamplona y llevan prisionero a García Iñiguez. Alianza entre Pamplona y Oviedo.

859: Mūsà combate el reino de Pamplona.

859: Batalla de Monte Laturce y destrucción de Albelda.

860: Los musulmanes entran en Navarra y después de tomar varias plazas fuertes, llevan prisionero a Fortūn Garcés.

858-860: Se estrechan las relaciones entre Navarra y Oviedo con el matrimonio del jefe navarro Jimeno y Leodegundia, hija de Ordoño I.

859-860. García Iñiguez vuelve del cautiverio, y los Jimenos inspiran su política asturiana y antimusulmana.

860-880: García Jiménez gobierna al lado de García Iñiguez o por muerte suya.

868: Confirmación de la alianza entre los Jimenos y la familia real de Asturias por el matrimonio entre Alfonso III y Jimena, hija probablemente de García Jiménez.

880-882: Fortūn Garcés vuelve de Córdoba y ciñe la corona real de Pamplona.

882-883: Muḥammad ibn Lope ataca la plaza de Aibar y la rinde.

891: Muḥammad ibn Lope toma Castro Silviniano.

882-905: García Jiménez, y después de él su hijo Iñigo Garcés, gobiernan el reino de Pamplona al lado del anciano don Fortūn y en su nombre.

900: Junta y conferencia entre los reyes de Pamplona y de Oviedo.

905: Sancho Garcés, hijo de García Jiménez en su segundo matrimonio, se apodera de Pamplona, con la protesta de sus hermanos mayores, y encierra a don Fortūn en un monasterio.

LA MUWAŠŠAḤA DE IBN BAQĪ DE CÓRDOBA *MĀ LADAY / ṢABRUN MUᶜĪNU* CON JARŶA ROMANCE

I

Afortunadamente se han cumplido los pronósticos que hice en el *post scriptum* a mi artículo *Veinticuatro jarŷas romances en muwaššaḥas árabes (ms. G. S. Colin)*, en AL-ANDALUS, XVII [1952], pp. 57-127, y aún han quedado superados. Gracias a la amabilidad y a la confraternal generosidad de mis buenos amigos los prof. G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, puedo ahora disponer del ms. íntegro de Ibn Bušrà y de fotocopias del ms. (conservado en la Mezquita al-Zaytūna de Túnez) del *Ŷayš al-tawšīḥ* de Ibn al-Jaṭīb, que era la obra aludida en mi citado *post-scriptum*. Los felices azares se suceden: de esa obra de Ibn al-Jaṭīb, que hasta hace poco era desconocida, además del ms. de la Zaytūna, el señor Stern ha conseguido la comunicación de otro, y acabo de recibir noticias del paradero de uno más, mejor al parecer que los otros dos. Hay, pues, materiales suficientes para proseguir con fruto la labor emprendida.

Puede dicha labor hacerse más despacio, sin defraudar la impaciencia de los apasionados por tales investigaciones, ya que éstos disponen desde el año pasado del libro de S. M. Stern, *Les chansons mozarabes, éditées avec introduction, annotation sommaire et glossaire* (U. Manfredo Editore, Palermo 1953; Università de Palermo, Istituto de Filologia Romanza, collezione di testi a cura di Ettore Li Gotti, n. 1). En esta útil obra el señor Stern, no sólo ha vuelto a publicar todos los textos ya co-

nocidos, sino también — a base de dos mss. del *Ŷayš al-tawšīḥ* — los nuevos recién descubiertos. Prácticamente, a falta de alguno recóndito, ahí están todos los textos existentes hasta hoy. Lo que ocurre es que el señor Stern ha procedido a estudiarlos con un criterio de suma prudencia. Lo subrayo objetivamente, sin el menor asomo de censura, y respetando ese criterio. Ahora bien: la interpretación de las jarŷas requiere una cierta dosis de audacia y de adelanto de hipótesis, y sólo de este modo — aunque, claro es, declarando la audacia, exponiéndose a errores y presentando siempre las hipótesis como tales — podremos progresar. Un ejemplo se tendrá en lo que sigue, basado en las sugestivas notas de dos hebraístas, publicadas ambas en *Sefarad* XIII [1953]: la de la señorita Irene Garbell, *Another mozarabic jarŷa in a hebrew poem* (pp. 358-359), y la de mi docto colega Francisco Cantera, *Unas palabras más sobre la nueva jarŷa de Mose ibn Ezra* (pp. 360-361).

Se trata de una jarŷa — verosímilmente la misma, sin la menor alteración — que se encuentra: en árabe, en una muwaššaḥa de Ibn Baqī de Córdoba (*Ŷayš al-tawšīḥ* de Ibn al-Jaṭīb, ms. Zaytūna, f° 3 *v*) y en otra de al-Ŷazzār de Zaragoza (*ibid.*, f° 75 *v*; ambos textos han sido dados por Stern, *Chansons*, n° 41, pp. 34 y 52-53); en hebreo, en una muwaššaḥa de Mose ibn Ezra (también publicada por Stern, *loc. cit.*, y estudiada ahora por Garbell y Cantera). Como se ve, es un caso análogo a otros ya conocidos: la misma jarŷa aparece en dos muwaššaḥas árabes de diversos autores y en otra hebrea. Los tres poetas son de la primera mitad del siglo XII.

Para establecer el texto de la jarŷa disponemos: en árabe, de los dos pasajes antes citados del *Ŷayš* (que designaremos, respectivamente, Ŷ-IB y Ŷ-Ŷ); en hebreo, del ms. Oxford 1972, n° 253 (sigla O); de un ms. N (usado por Stern a base de notas de H. Brody, conservadas en la Bibl. Schocken de Jerusalén y no identificado por él) y del ms. Eupatoria (sigla E) [1], utilizado por Garbell, que también conoce el ms. de Oxford.

[1] El ms. N ¿no será el mismo ms. Eupatoria? Las diferencias (sólo en los tres

No hay duda, puesto que tenemos el texto íntegro de las dos muwaššaḥas árabes y el de la hebrea, de que la jarŷa ha de constar de seis esticos, rimados *-ay/-nu/-bi/-lu/-ri/-bi*, ni de que los esticos 1° y 4° han de tener *tres* sílabas y los restantes *cinco* sílabas.

Procedamos ahora, en vista de ello, a ordenar por esticos, las lecciones de los mss.:

	1	2	3
Ŷ-IB	*ḳdmy*	*flywl 'lyn*	*bdl* [+blanco]
Ŷ-Ŷ	*ḳd'my*	*flywl 'llyn*	*'ḏl mb*
O	*'km'y*	*flyglh 'ly'n*	*b'r 'l 'myby*
N	*ḫkm'y*	*flyglh ly'n*	*b'r 'l 'myby*
E	*ḫ'km'y*	*flyglh ly'nb*	*'r 'l 'myby*

	4	5	6
Ŷ-IB	*ḳdl*	*šym ṭ'r*	*šr 'lrqyb*
Ŷ-Ŷ	*ḳḏl*	*myt ṭ'ry*	*sr 'lrqyby*
O	*kyryd lw*	*dmy b''ry*	*šw 'lrqyby*
N	*fyryd lw*	*dmy b''ry*	*sw 'lrqyby*
E	*fyryd lw*	*dmy b''ry*	*sw 'lrqyby*

Stern, con su característica prudencia antes aludida, se limita a transcribir:

. . . . ay	*filyo alyenu (?)*	*. . . . . a mibi*
. . . . . .	*. . . . . .*	*. . . . . al-raqībi*

Garbell ha tenido más valor, y lee:

ah de may (?)	*filiolu alienu*	*er (o ed) ell' a mibi*
querid lu	*de mi vetari*	*su ar-raqībi*

Se ha dado un buen paso y el progreso es notorio: pero la frase formada por los tres primeros esticos queda coja y no tiene ver-

primeros esticos) son mínimas, y pueden deberse a una distracción del que tomó las notas.

bo. Cantera lo ha encontrado: el primer estico es *adamay* < *adamavi*; esp. antic: *adamé* = 'amé con vehemencia' [1]. Este verbo ilumina toda la jarŷa. En lo demás, Cantera acepta la lectura de Garbell, con oportunas observaciones. En el 2° estico, *filiolo alienu* es seguro: nadie ha notado, no sé por qué, que es un tópico de las jarŷas, pues aparece en la mía árabe n° XVIII (Al-Andalus, xvii [1252], pp. 110-111; cf. Stern, *Chansons*, n° 7) [2]. En el 3er estico, Cantera se resuelve por *ed* (= et) *él a mibi*. En el 4° estico, es seguro *kéred* (= quiere): los dos textos árabes tienen *k* inicial. En el 5° estico, es acertada la corrección de *bʿ 'ry* en *bṭ'ry:* en los dos textos árabes hay *ṭ* [3]. El último estico es clarísimo. Acepto por tanto íntegra la interpretación de Cantera:

ADAMAY
FILIOLO ALIENO,
ED ÉL A MIBI.
KÉREDLO
DE MÍ VETARE
SU *AL-RAQIBI.*

O sea:

Enamoré
a hijito ajeno
y él a mí.
Quiérelo
de mí apartar
su guardador.

[1] Cf. Diccionario de la Academia; *Quijote*, ed. R. Marín, VI, 381 y 111 (citas de Cantera).

[2] Si en la jarŷa hebrea ha de leerse *filygolo*, *filygŭelo* o *filiygŭelo*, como duda Cantera, es un pormenor para los romanistas. — Cantera dice que, sin la rima obligada en *-no* o *-nu*, en hebreo sería más obvio *filyogola aliena*. Pero la rima obliga. Además, la terminación en *h* ¿no será reflejo del árabe? En árabe se escribe *h*, cuando se transcribe del romance, para subrayar una *o* final (ريه = Reyyo; شانجه = Sancho, y muchísimos casos más). No sé si ocurre lo mismo en hebreo.

[3] Cantera duda entre *vetari* = 'vedar, privar, estorbar'; *botari* = 'arrojar'; y *vitari* = 'evitar, apartar'. Llega incluso a proponer *wy'ri* < *viari* = 'desviar'. — Como el sentido general es claro y no ofrece duda, dejamos este pormenor a los romanistas.

Si he expuesto lo anterior con algún detenimiento, repitiendo lo dicho por los tres autores citados, es, no sólo para tener informados, según lo prometido, a los lectores de AL-ANDALUS, sino también por lo instructivo y aleccionador que resulta para cuestiones de método en futuras interpretaciones. De lo expuesto se deducen, entre otras, algunas observaciones:

1ª En este caso la luz ha venido del hebreo. El árabe — bien es verdad que se trata de dos textos, pero de un solo ms. — apenas hubiera dado pie para sacar nada en limpio. Sin embargo, es útil: confirma la *ḳ* inicial de *ḳéred* y la *ṭ* medial de *vetari*. Casi todas las demás palabras de los textos árabes están, en este caso, mucho más desfiguradas y corrompidas por los copistas. El hebreo es aquí, por otra parte, mucho más conservador y da las *matres lectionis*: *kyryd-lw*. El árabe las había suprimido: *krd-l*. Para colmo, el escriba suprimió la *r*, y la palabra queda ininteligible: *kdl* o *kdl*.

2ª Hay que basarse — claro es — en los mss.; pero, a la vez, desconfiar de ellos, y desconfiar incluso cuando todos los de una lengua están acordes contra los de la otra. El señor Stern [1] impugna la feliz lectura *laçrando*, propuesta por D. Alonso para mi jarŷa nº XII (AL-ANDALUS, XVII [1952], pp. 96-99; Stern, *Chansons*, nº 5), basándose en que los mss. hebreos tienen *ḳ* para la letra inicial y sosteniendo que sólo esta letra puede explicar el *ḥ* árabe (supresión del punto del *j*). Si siguiéramos este criterio al pie de la letra, nosotros deberíamos impugnar ahora el *adamay*, basándonos en que los dos textos árabes están conformes en *k* $\frac{d}{d}$, *my* [2] y en que la *ḳ* no falta en ninguno de los mss. hebreos. Ahora bien: la lectura *adamay* es felicísimo hallazgo de Cantera, fruto de la profunda e indispensable intuición de la lengua materna; aclara — a mi juicio — toda la jarŷa, y, a pesar de los mss., estimo que debe ser mantenida.

1 En sus *Some textual notes on the romance jarŷas*, apud *Miscelánea internacional sobre las jarŷas mozárabes* (AL-ANDALUS, XVIII [1953], pp. 138-139).

2 Es sumamente curiosa la equivalencia *d* = *ḍ* en los textos árabes: *ḳḍmy* (Ŷ-IB); *kd'my* (Ŷ-Ŷ). Reténgase para otros casos análogos.

3ª En árabe clásico, y por tanto en árabe escrito, no existen más que tres vocales: *a*, *i*, *u*. Faltan la *e* y la *o*. Por ello, y por la necesidad de amoldarse a las rimas árabes — que, naturalmente, no pueden ser más que en esas tres vocales — se transcriben las palabras árabes sólo con las vocales dichas. Pero ello no quiere decir que se pronunciasen así, ni aun que así deban transcribirse. *Filyulu alyanu*, *kýrydlu*, *vitari*, deben quizá ser leídos, respectivamente, *filiolo alieno*, *quéredlo* (o incluso *quiéredlo*), *vetare* (o incluso *vedare*), de la misma manera que leemos *e* en *ed* (= *et*), *él*, *de*, o en la primera vocal de *vetari*. Incluso se podría pensar en leer *mibe*. Hay casos dudosos o complicados (por ejemplo, la diptongación), cuya determinación corresponde a los romanistas; pero la orientación general me parece la que queda expresada. Que los infinitivos terminaban en *-re*, no ofrece duda, aunque la grafía y la prosodia árabes exijan escribir *-rī* o *-ri*.

II

Algunos romanistas han formulado el reproche de que los que estudiamos las jarŷas nos limitamos a sólo ellas, sin darlas dentro de los poemas a que pertenecen, que en ellas se basan y de cuya estructura forman parte. Tienen razón. Pero esa omisión ha venido impuesta por economía de papel y tiempo, o porque (es el caso de mis *Veinticuatro jarŷas*) no se disponía del poema entero. De todos modos, conocer la integridad de la muwaššaḥa es siempre útil, cuando no indispensable.

La jarŷa objeto de este artículo figura, como queda dicho, en tres muwaššaḥas: dos árabes — de ibn Baqī y de al-Ŷazzār — y una hebrea — de Mose ibn Ezra —. Esta última está publicada en el *Dīwān* de Brody, nº 255, I, 269-271. De las dos árabes, la de al-Ŷazzār está falta de casi una estrofa en el ms. del *Ŷayš al-tawšīḥ* de la Zaytūna, único actualmente a mi alcance. Voy a limitarme, pues, a dar el texto de Ibn Baqī (fºs 3 *v*-4 *r*).

Es una muwaššaḥa, con *maṭlaᶜ*, de 5 estrofas, con el esquema:

abc abc abc *abc dec*

El estico a, *a* y *d* tiene siempre 3 sílabas; el estico b, *b* y *e* tiene siempre 5 sílabas; el estico c tiene 4 sílabas con terminación aguda, mientras *c* tiene 5 sílabas con terminación grave [1].

En lo árabe, el estico a, *a* y *d* tiene la medida – – –, rara vez ⏑ ⏑ – ; el estico b, *b* y *e* tiene la medida – – ⏑ – –, rara vez – – ⏑ – –, o ⏑ – – – –, o ⏑ – ⏑ – – ; el estico c tiene la medida – – ⏑ –, rara vez ⏑ – ⏑ – ; el estico *c* tiene la medida – – ⏑ – –, rara vez ⏑ – – ⏑ – –. En la jarŷa romance no veo posibilidad de ajustarse a la métrica árabe, o este ajuste es sumamente problemático y no para tratado aquí.

Doy el texto árabe en transcripción: primero, para que los romanistas se den cuenta de la estructura del poema, y, segundo, por la imposibilidad de imprimir con todas las vocales y signos (en el ms. son muy raros). Cada estico rimado es una línea: me parece el criterio preferible y más sencillo, como se hace en poesía europea. Al lado va una versión libre en calco rítmico, es decir, en el mismo número de sílabas que el original árabe, salvo los esticos c, que en árabe son agudos y en mi versión son graves, por la dificultad que he tenido para hacerlos todos agudos [2]. Me ha sido imposible reproducir las rimas, así como ciertos matices del original, dado el *luzūm mā lā yalzam* a que me he sometido; pero creo que la versión es, dentro de su libertad, bastante fiel, y a veces absolutamente literal.

Mā laday	*No hay en mí*
ṣabrun muᶜīnu	*fuerza que ayude,*
gayru naḥībī.	*salvo el sollozo.*
Fa-salū [3]	*Preguntad*

1 Una vez más tocamos aquí el problema, ya apuntado por mí varias veces y sobre el cual habrá alguna vez que tomar posición, de si en la métrica árabe de las muwaššaḥas, como en la castellana, la sílaba aguda final equivale a dos sílabas.

2 Véase la nota anterior.

3 El ms. parece tener فسئلوا. Podríamos leer también: *fa-s'alū*.

ḳayfa ṣtibarī [1]
badra l-ŷuyūbi.

cómo a esa luna
resistir puedo.

1

Kayfa lā
yagdū libāsī
ṯawbu l-saqām,
wa-ṭalà
ẓabyu l-kināsi
sirra l-garām?
Mā ʿalà
miṯlī min ba'si
an yustaham:
Gayru gay
ḥubbun yazīnu [2]
ṯawba l-šuḥūbi.
yaŷmulu
ʿalà l-aḥrāri,
min gayri ḥūbi.

¿Cómo no
tendré los aires
de un alma en pena,
si rompió
esa gacela
nuestro secreto?
Ningún mal
hay, en mi caso,
que el juicio pierda,
ni es error:
que amor se vista
de extenuaciones
siempre fué
gala de nobles;
nunca, delito.

2

ʿAḏḏilū!
Badrūn munīru
ǰillī. Wa-hal
yuŷhalu
li-l-badri nūru,
iḏā kamāl?
Fa-ʿdilū [3]
fī-hi, aw ŷūrū! [4]
Mayzī ʿadal!
Law ilay
amrun yaḳūnu,
ḳāna lladi bi

¡Censurad!
Mi amigo es luna
llena. Y ¿acaso
su fulgor
puede a la luna
llena negarse?
Justos sed,
sobre él o injustos:
yo justo he sido.
De tener
fuerza, quisiera
lo que yo sufro

1 El ms. añade erróneamente (lo impide el metro) عن delante del estico.

2 Tal vez *yuḥinu*. En este caso, se podría traducir: *que amor no cuide.*

3 Ms.: فاعدل.

4 Ms.: جور.

yunqalu
li-man yumārī
ʿalà ḥabībī.

trasladar
a ese que truena
contra mi amigo.

3

Yā ḏanīn!
Kam ḏā udārī [1]
fī-ka l-siyāq,
wa-tadīn
bi-na'yi l-dāri,
lā bi-l-talāq?
Fa-l-yakun
bar'u l-uwāri
min-ka l-ʿināq,
iḏ ḥulay
rašfun yalīnu
ḥarra l-waŷībi:
salsalu [2],
man li-l-ʿuqāri
min-hu bi-ṭībi?

¿Sufriré,
oh avaro, aún mucho
tal agonía?
¿Seguirás
fiel al desvío,
nunca al encuentro?
Sean ya
cura de angustias
dulces abrazos.
Mi joyel
beso es que aplaca
tristes ardores:
no hay licor
que a esta agua dulce
pueda llegarse.

4

Bi-l-munà
yanhà [3] baqā'ī
badru l-liwà.
Mā danā;
bal bi-l-tanā'i
qalbī kawà.
Fa-anā
rabbu l-liwā'i
fī ḏā l-hawà
fī rušay
yaṭnī-bi līnu
miṭla l-qaḍībi
yarsalu —
ṭanā l-izāri —
ʿalà kaṭībi.

A morir
de afán me obliga
la hermosa luna.
Cerca estar
huye, y de ausencia
mi alma se abrasa.
Quiero ser
de estos amores
abanderado.
Gamo es
que hace la gracia
crujir cual ramo,
y vibrar,
dentro del manto,
sobre una duna [4]

[1] Ms.: أدار. [2] Ms.: سلسلو. [3] Ms. muy dudoso: متها (?).
[4] En esta estrofa 4ª el autor emplea el tópico, bien conocido, de comparar

5

Bi-l-kaṯīb	Dime por
wa-l-guṣni l-ladni,	tal duna y ramo;
qul, yā malūl:	dime, oh voltario:
Hal yunīb	¿Denigrar
ẏamīla ẓannī	puede mi fama
annī aqūl,	el que yo cante,
wa-l-raqīb	si el guardián,
yagāru minnī,	lleño de celos,
wa-lā yazūl?:	jamás te deja?:

ADAMAY
FILIOLO ALIENO,
ED ÉL A MIBI.
KÉREDLO
DE MÍ VETARE
SU *AL-RAQIBI.*

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

al ser humano con una luna *(badr)* = el rostro, sobre una rama *(qaḍīb)* = el talle, sobre una duna *(liwà, kaṯīb)* = la cadera. Por lo demás, las otras estrofas están igualmente rellenas de tópicos manoseadísimos en poesía árabe clásica: la extenuación, la ruptura del secreto, la no delictuosidad del amor, los censores, las quejas del desvío, el elogio del beso, el espía, etc.

IBN ḤAZM, BIBLIOGRAPHE ET APOLOGISTE DE L'ESPAGNE MUSULMANE

Deux compilateurs [1] attribuent à un lexicographe, poète et homme de lettres kairouanais, nommé Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Tamīmī — alias Ibn al-Rabīb ou al-Qāḍī al-Tāhartī [2] — une épître en style orné adressée à Abū l-Mugīra ʿAbd al-Wahhāb Ibn Ḥazm [3], cousin de ʿAlī Ibn Ḥazm; ce texte, dans lequel l'auteur reproche aux Andalous de ne pas perpétuer le souvenir de leurs célébrités: rois, vizirs, savants, poètes, cadis et autres, est vraisemblablement authentique, bien qu'il soit toujours possible de songer à un faux simplement destiné à justifier l'entreprise d'un écrivain désireux d'utiliser la forme littéraire de la *risāla*. Au demeurant, ce n'est pas la lettre du Kairouanais qui nous intéressei ci, mais bien plutôt l'une des deux réponses qui y furent données.

Ainsi que l'a signalé pour la première fois H. Pérès [4] qui avait pris le soin de dépouiller la *Ḏajīra* encore inédite, le des-

1 *Ḏajīra* *, I, 111-113; *Analectes*, II, 108-109; l'épître est reproduite dans ʿAbd al-Wahhāb, *al-Muntajab al-madrasī min al-adab al-tūnisī*, Caire 1944, 64-66, et traduite en anglais par Gayangos, I, 168-170.

2 Mort en 430/1038-39; v. ʿAbd al-Wahhāb, *op. cit.*, 64.

3 Abū l-Mugīra, m. en 438/1045, est le cousin germain en ligne paternelle de ʿAlī Ibn Ḥazm; v. *Ṭawq*, 237; *Maṭmaḥ*, 22; Pérès, *Poésie*, 57; Lévi-Provençal, *Histoire*, II, 334, 335; Asín, 31, n. 24.

4 *Poésie*, 14, n. 4.

---

* V. *infra* la table bibliographique

tinataire initial, Abū l-Mugīra, avait, pour répondre à ce correspondant, rédigé une *risāla* dont le texte nous a été partiellement conservé par Ibn Bassām [1]; mais ce dernier anthologue, jugeant que l'auteur s'était exagérément étendu et avait énuméré des ouvrages bien trop connus pour être à nouveau cités dans la *Ḏajīra*, a pratiqué des coupures et supprimé notamment tout le passage concernant la bibliographie andalouse.

ʿAlī Ibn Ḥazm paraît avoir ignoré non seulement la rédaction de cette réponse, mais encore l'identité du destinataire de la lettre d'Ibn al-Rabīb; aussi, après avoir découvert cette dernière chez un de ses amis qu'il nomme simplement Abū Bakr, et après avoir séjourné auprès du roitelet d'Alpuente Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Qāsim [2] qui, informé des critiques adressées aux Andalous, l'invita fortement à y répondre, Ibn Ḥazm se mit-il au travail et rédigea-t-il la *risāla* qui fait l'objet du présent article. Sur le point de la «publier», il apprit que le correspondant kairouanais était mort, et pour se conformer aux règles du genre, décida de l'adresser à son ami Abū Bakr.

Tels sont les éléments que l'on peut immédiatement tirer de la lecture des deux textes. On pourrait à la rigueur s'en satisfaire car ces données paraissent plausibles, mais à l'examen, deux problèmes principaux surgissent.

Le premier concerne la personnalité du destinataire effectif, Abū Bakr. Ibn Ḥazm l'appelle «mon frère», mais il ne peut s'agir de son frère véritable, Abū Bakr, mort de la peste en 401/1011 [3]; on doit songer au contraire à Muḥammad (ibn Aḥmad) ibn Isḥāq al-Muhallabī al-Isḥāqī sur lequel nous sommes assez mal renseignés [4]; nous savons seulement qu'il accompagna

[1] *Ḏajīra*, I, 113-116.

[2] Avec le titre de Yumn al-Dawla, il régna à Alpuente de 427 à 440/1035-1048; v. *BAH*, VI, n° 432; Asín, 38, 241.

[3] V. *Ṭawq*, 303; Asín, 38, 241.

[4] Il est cité quatre fois dans le *Ṭawq* (47, 57, 351, 405) et fait l'objet d'une courte notice dans *BAH*, III, n° 59; Asín, 73, n'a pu l'identifier, mais E. Lévi-Provençal, *En relisant le «Collier de la colombe»*, in Al-Andalus, XV (1950), 340, n. 4, exploite la notice de Ḍabbī.

Ibn Ḥazm dans sa retraite à Alméria et à Játiva, mais al-Ḍabbī précise qu'il est bien le destinataire de la *Risāla fī faḍl al-Andalus* [1] (puisque tel est le titre qu'on a pris l'habitude de lui donner).

Le second problème est celui de la chronologie. Ibn al-Rabīb étant mort en 430 et Abū ʿAbd Allāh ayant régné à Alpuente de 427 à 440, 430 et 40 représentent apparemment les dates extrêmes qui peuvent être assignées à la composition de la *risāla*; si l'on prend en outre en considération le fait qu'Ibn Ḥazm pense (§ 23) que Tammām ibn Gālib (m. en 436/1044) est encore en vie, le *terminus ad quem* peut être ramené à 436. Malheureusement, une donnée précise infirme ces calculs; l'auteur dit en effet (§ 37) qu'Ibn Šuhayd (m. en 426) «est encore en vie et n'a pas atteint l'âge mûr». Il est donc indispensable d'avancer une hypothèse et de supposer que l'ouvrage est resté assez longtemps en chantier; Ibn Ḥazm l'aurait entrepris après 420 [2] — et non vers 418 comme l'indique Van Arendonk [3] —, et se serait décidé à le «publier» peu après 430, sans en revoir les détails. Si cette hypothèse n'était pas admise, l'authenticité, au moins partielle, devrait être remise en question.

* * *

La *risāla* comporte, si l'on veut, une introduction, deux parties principales et une conclusion; nous avons tenu compte de cette disposition pour le choix de notre titre, car celui qui est généralement indiqué, *Risāla fī faḍl al-Andalus*, n'a certainement pas été adopté par l'auteur lui-même.

1 *BAH*, III, n° 59.

2 Le nom d'Ibn al-Kattānī, m. vers 420, est suivi (§ 28) de la mention *raḥima-hu llāh*. De plus, Ibn Sīda, né en 398 est déjà l'auteur d'un ouvrage (§ 24).

3 *E. I.*, II, 407, en bas.

Introduction (§§ 1-3) :

Après avoir exposé les circonstances de la découverte de l'épître d'Ibn al-Rabīb et résumé son contenu, Ibn Ḥazm fait l'éloge du roi d'Alpuente qui l'a engagé à la réfuter.

Première partie (§§ 4-14): Éloge de l'Espagne.

D'une façon curieuse (§§ 5-8), l'auteur s'efforce de démontrer que le Prophète, dans un *ḥadīṯ* relatif aux futures entreprises maritimes des Musulmans, avait prévu la conquête de l'Espagne par des guerriers «semblables à des rois sur leurs trônes»; la longue discussion consacrée à ce *ḥadīṯ* est un spécimen assez caractéristique de sa dialectique, mais on peut se demander si son interprétation est bien dans la ligne de sa doctrine littéraliste.

Quelques considérations sur le «climat» de Cordoue précèdent des remarques sur le manque de monographies locales dans les autres contrées du monde islamique; parmi ces remarques vient s'insérer un développement (§§ 11-12) sur la *nisba* qu'il convient d'accorder aux personnages qui, durant leur existence, ont changé de résidence. Ibn Ḥazm cite au passage quelques ouvrages orientaux ou kairouanais qu'il connaît et termine cette première partie par une page digne de figurer dans une anthologie, sur le traitement infligé, en Espagne, au savant qui manifeste un talent supérieur. Ces critiques qui lui sont visiblement inspirées par sa propre expérience ne sont pas en contradiction avec son intention de glorifier son pays, car l'incompréhension et la jalousie des profanes contre lesquelles il s'élève rehaussent à ses yeux le mérite des écrivains qui, en dépit de circonstances défavorables, ont produit des ouvrages tout à fait estimables, et il se ménage ainsi une transition, pour passer à l'énumération des savants qu'il juge dignes d'être cités.

Deuxième partie (§§ 15-33): Bibliographie.

Comme on pouvait s'y attendre, c'est par les ouvrages religieux qu'Ibn Ḥazm commence sa revue, si l'on fait abstraction des travaux de l'historien Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsà al-Rāzī, à qui il a réservé une place spéciale dans son éloge de l'Espagne (§ 4); mais il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il adresse d'égales louanges à des savants mālikites (§§ 15-16), šāfi'ites (§§ 17-18) et ẓāhirites (§ 18) [1]. Son attention se porte ensuite sur la lexicographie et la philologie, la poésie — mais sans fournir une liste de poètes —, l'histoire, la médecine, la philosophie, les mathématiques, la théologie, enfin la prose d'art. Au passage, un paragraphe (31) sur les sept circonstances qui justifient la rédaction d'un ouvrage, caractérise la conception arabe de la production littéraire.

Conclusion (§§ 33-37)

En manière de conclusion, Ibn Ḥazm s'applique à établir un ordre des valeurs et, pour donner plus de poids au choix qu'il a effectué, cite à nouveau quelques savants et poètes en mentionnant, en regard de leur nom, les célébrités orientales auxquelles ils sont comparables.

* * *

Il n'est pas nécessaire d'être particulièrement familiarisé avec la littérature arabe d'Espagne pour se rendre compte que le tableau brossé par Ibn Ḥazm n'est nullement exhaustif, mais il nous avertit lui-même que tel n'est point son propos et, en outre, il est possible que le texte dont nous disposons ait été mutilé. On sera frappé en tout cas par le sérieux de la revue bibliogra-

1 E. Lévi-Provençal, le remarque également dans son *Histoire*, III, 472.

phique du penseur andalou, par la modération et la discrétion des louanges qu'il adresse aux écrivains de son pays, par ce souci d'érudition qui contraste singulièrement avec la forme plus littéraire certes, mais aussi plus emphatique et tendancieuse qu'un écrivain andalou du VII^e^/XIII^e^ siècle, al-Šaqundī, donnera à une *risāla* consacrée elle aussi à la défense et à l'illustration de l'Espagne musulmane [1].

* * *

Pour l'établissement de notre traduction, c'est le texte des *Analectes* (II, 109-121) qui nous a servi de base; les deux autres éditions du *Nafḥ al-ṭīb* que nous avons pu consulter, celle d'al-Azhar (1302, II, 126-135) et celle d'al-Maṭbaʿa al-Mīriyya al-Miṣriyya (s. d., 767-775) ne nous ont guère fourni de meilleures lectures [2].

* * *

Je dois signaler enfin le désintéressement de M. Emilio García Gómez qui a spontanément accepté de publier cette traduction, alors qu'il en avait déjà lui-même préparé une; qu'il soit assuré de toute ma gratitude.

Ch. Pellat.

[1] L'importance de la présente *risāla* a notamment été mise en relief par E. Lévi-Provençal, *Civil.*, 41-42; sur celle d'al-Šaqundī, v. *ibid.*, 45-50, et les traductions qui en ont été données, en espagnol par E. García Gómez, *Elogio*, et, en français, par A. Luya, dans *Hespéris*, XXII (1936), 133-181.

[2] La traduction anglaise de Gayangos (I, 170-190) doit être déconseillée.

TABLE BIBLIOGRAPHIQUE

(ABREVIATIONS)

Analectes = al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, éd. R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, sous le titre: *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, Leyde 1855-61, 2 vol.

Asín = Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid 1927-32, 5 vol. (Nous renvoyons au t. I).

Asín, *Abenmasarra* = *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914.

BAḤ = *Bibliotheca Arabico Hispana*:

III = al-Ḍabbī, *Bugyat al-multamis*, éd. Codera, Madrid 1885.
V-VI = Ibn al-Abbār, *Kitāb al-takmila*, éd Codera, Madrid 1887.
VII-VIII = Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj ʿulamā' al-Andalus*, éd. Codera, Madrid 1892.
IX = Ibn Jayr, *Fahrasa*, éd. Ribera, Madrid 1894-1895.

Ben Cheneb, *Classes* = *Classes des savants de l'Ifrīqiya* par Abū l-'Arab Moḥammed ben Aḥmed ben Tamīm et Moḥammad ben al-Ḥārit ben Asad al-Ḫošanī, texte arabe et trad. française, Alger 1920.

Ḏajīra = Ibn Bassām, *al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra*, I, Caire 1939.

Elogio = al-Šaqundī, *Elogio del Islam español*, trad. esp. por E. García Gómez, Madrid-Granada 1934

Ensayo = Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898.

GAL = C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*.

Gayangos = P. de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, London, I, 1840.

G. S. = F. Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen 1882.

Ibn Abī Uṣaybiʿa = *ʿUyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. Müller, Caire-Königsberg 1882-84.

Iṣāba = Ibn Ḥaŷar al-ʿAsqalānī, *Kitāb al-iṣāba fī tamyīz al-Ṣaḥāba*, Caire 1328, 4 vol.

E. Lévi-Provençal, *Histoire* = *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris-Leiden 1950-1953, 3 vol. parus.

E. Lévi-Provençal, *X^e s.* = *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, Paris 1932.

E. Lévi-Provençal, *Civil.* = *La civilisation arabe en Espagne*, nouvelle éd., Paris 1948.

Literatura = A. González Palencia, *Literatura arabigo-española*, 4ª ed., Barcelona-Madrid-Buenos-Aires [1945].

Mieli = *La science arabe*, Leiden 1939.
Maṭmaḥ = al-Fatḥ ibn Ǧāqān, *Maṭmaḥ al-anfus*, Constantinople 1302.
Mss. Esc. = H. Derenbourg, *Les Manuscrits arabes de l'Escurial.*
Nawawī = *The biographical Dictionary*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1842-47.
Pérès, *Poésie* = H. Pérès, *La Poésie andalouse, en arabe classique, au XI^e siècle*, Paris 1937.
Ṣāʿid, *Ṭabaqāt* = *Kitāb ṭabaqāt al-ʾumam*, trad. R. Blachère, Paris 1935.
Sarton = *Introduction to the History of Science*, I, Baltimore 1927.
Subkī = *Ṭabaqāt al-Šāfiʿiyya al-kubrà*, Caire s. d.
Ṭawq = Ibn Ḥazm, *Le Collier du Pigeon*, trad. L. Bercher, Alger 1949.
Ẓâhiriten = I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, Leipzig 1884.

TRADUCTION

1. [109] Louange à Dieu, Maître des Mondes! Que Dieu accorde Ses bénédictions à Notre Seigneur Muḥammad, Son esclave et Son envoyé, à ses très nobles Compagnons, à ses épouses, Mères des Croyants, à sa descendance vertueuse et excellente.

Mon frère, mon cher Abū Bakr [1], je t'adresse le salut d'un frère empli de nostalgie, d'un frère qui, après avoir été, pendant de longs jours et de longues nuits, séparé de toi par des milles et des parasanges, t'a rencontré à l'occasion d'un voyage, d'un déplacement, et s'est rendu auprès de toi au cours de ses tournées et de ses pérégrinations, sans avoir pu tirer, de ta présence à ses côtés, tout le parti qu'il eût voulu, ni de ta conversation, tout le profit qu'il eût souhaité.

Cependant, durant mon séjour chez toi, j'ai découvert, caché parmi tes livres et tes cahiers précieux que je feuilletais, un rouleau de papier; à l'examen, il se révéla être une dissertation d'un scribe originaire d'Ifrīqiya qui, après avoir vécu auprès de nous, [110] avait été repris par Kairouan, la capitale de son pays. Cet écrit était adressé à un Andalou que l'auteur ne désignait pas par son nom et dont il n'indiquait pas la filiation [2]; il lui signalait que les savants de notre patrie, pourtant parvenus au faîte de la maîtrise dans les diverses branches des sciences [religieuses] et à l'extrême limite de l'autorité en matière de connaissances [profanes], n'avaient pas poussé le soin jusqu'à immortaliser le souvenir des fastes de leur pays, des hauts faits de leurs rois, des qualités de leurs juristes, des vertus de leurs juges, des chefs-d'œuvre de leurs écrivains et des mérites de leurs savants. Il allait plus loin encore et prétendait que les hommes de science de chez nous ne possèdent aucun ouvrage susceptible de perpétuer leur souvenir et de conserver leur science; il déclarait même péremptoirement qu'à la mort de chacun d'eux leur savoir a été enseveli avec eux; il prouvait le bien-fondé de son opinion et en démontrait la justesse, à son sens, en disant que si des ouvrages de cet

§ 1. 1 Sur le problème posé par cet appellatif, v. *supra*, p. 54.
2 Sur cette question, v. *supra*, pp. 53-54.

ordre existaient chez nous, ils auraient été transmis aux Kairouanais et leur seraient accessibles, à raison de la facilité des communications, du nombre des voyageurs et de la fréquence des déplacements entre l'un et l'autre pays.

2. Par la suite, nous avons été reçu en un lieu où fleurissaient les diverses branches des belles-lettres, en un endroit riche des différentes disciplines scientifiques, en un palais où s'épanouissaient les vertus, en une maison largement ornée de subtile rhétorique et d'auguste noblesse, siège de la gloire, demeure de la puissance, refuge des apeurés et halte des voyageurs, chez le seigneur très auguste, noble et éminent par ses mérites passés et présents, anciens et acquis [1], ce seigneur que je place au-dessus de toute dignité car il risquerait de s'y trouver en concurrence avec des gens qui ne lui arriveraient pas à la cheville et dont la course ne serait pas aussi rapide que sa marche lente, ce seigneur que je regarde comme supérieur à tout rang car il pourrait y être rejoint par quelqu'un qui n'atteindrait pas à la même noblesse, qui ne se rapprocherait pas autant que lui de la grandeur et n'aurait pas des qualités louables aussi élevées que les siennes; pour le louer, je puis me borner à citer son nom célèbre et me contenter, au lieu de lui consacrer un long panégyrique, de mentionner son illustre filiation; ces deux indications me suffiront à prouver ses efforts [2] reconnus et son mérite réputé: j'ai cité Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Qāsim [3], roi d'Alpuente — que Dieu le garde longtemps en vie et fasse durer son élévation, qu'Il n'empêche point ses panégyristes de se parer de ses joyaux et ne prive point l'Histoire de l'ornement de sa grandeur — [4].

3. Je le vis très désireux qu'une réponse fût adressée à ce correspondant; il souhaitait qu'on lui indiquât ce qu'il pouvait avoir vu puis oublié, ou qui lui était resté inaccessible et partant ignoré. Je

§ 2. [1] Le texte porte الشريف قديمه وحسبه الرفيع حديثه ومكتسبه qu'il vaudrait mieux lire: الشريف قديمه ونسبه الرفيع حديثه وحسبه et traduire: noble par son passé et sa naissance, éminent par ses mérites actuels et acquis.

[2] Dans le texte: سعيه qui ne convient pas.

[3] Sur ce personnage, v. *supra*, p. 54.

[4] Tout ce paragraphe, très conventionnel, est assez malheureux en français; nous l'avons conservé pour ne pas trahir Ibn Ḥazm.

me suis donc chargé de cette réponse. Mais ayant appris que le correspondant en question était mort — que Dieu nous accorde, ainsi qu'à lui, Sa miséricorde! — je jugeai qu'une réponse directe n'avait plus de sens depuis que la tombe était devenue sa demeure, car nous ne sommes pas disposé à nous adresser à ceux qui peuplent les tombeaux. C'est donc vers toi que je dirige «les rênes du discours», puisque c'est grâce à toi et par ton entremise que j'ai eu connaissance de l'épître à laquelle je réponds.

Sous la forme qu'il a présentement acquise, mon travail est suffisant pour ceux qui, autant que le premier chercheur, manquent de renseignements sur les ouvrages de nos compatriotes. A Dieu appartient, en tout temps, le pouvoir. Si, en te renseignant comme je le fais dans cette épître, je ressemble à quelqu'un qui offrirait au volcan un feu [111] d'al-Ḥubāḥib [1] ou qui construirait des balises sur la grand'route bien tracée, si c'est bien à toi que je m'adresse, je cherche néanmoins à atteindre surtout, parmi les habitants de cette région-là, ceux qui sont loin de posséder les renseignements recherchés par le correspondant qui a jadis posé la question. Le succès de mon entreprise dépend uniquement de Dieu.

* * *

4. En ce qui concerne les fastes de notre pays, l'historien Aḥmad ibn Muḥammad [ibn Mūsà] al-Rāzī [1] a composé sur ce sujet une foule de livres, notamment un gros ouvrage où il mentionne les

§ 3. [1] En arabe, *nār al-Ḥubāḥib* (ou *Abī l-Ḥubāḥib*); pour expliquer cette expression, les lexicographes ont fait d'al-Ḥubāḥib un homme tellement avare qu'il n'allumait pas de feu, la nuit, pour ne pas attirer l'attention des voyageurs; cependant al-Ŷāḥiẓ (*Ḥayawān*[2], IV, 487) en donne la définition suivante: «Tout feu que l'œil voit mais qui n'a pas d'existence réelle quand on s'en rapproche est appelé *nār Abī l-Ḥubāḥib;* mais je n'ai jamais rien entendu dire à propos d'Abū l-Ḥubāḥib lui-même». (Cf. Dozy, *Suppl.*: ver luisant). Dans la phrase d'Ibn Ḥazm, cette expression pourrait être traduite par «enfoncer une porte ouverte».

§ 4. [1] Historien d'Espagne (274-344/888-955), auteur de plusieurs ouvrages; sur celui qui est signalé ici, v. *Ensayo*, n° 23; *E. I.*, IV, 1216 *a*; Sarton, I, 643; *GAL*, S., I, 231; et maintenant E. Lévi-Provençal, dans Al-Andalus, XVII (1953), 52-108.

routes, les ports, les villes principales, les six *ǧund*-s d'Espagne [2], ainsi que les particularités de chaque ville et les caractères qui lui appartiennent en propre; c'est un livre reposant et agréable.

* * *

5. D'ailleurs, en admettant que notre chère Espagne ne possède d'autre titre de noblesse que l'heureuse prédiction de l'Envoyé de Dieu qui dépeignait nos ancêtres combattant l'infidèle comme «des rois sur leurs trônes», il y aurait là de quoi nous réjouir maintenant et nous combler de joie dans l'avenir [1]. D'après le *ḥadīṯ* en question, transmis par le canal d'Abū Ḥamza Anas ibn Mālik [2], la

2 Les six circonscriptions militaires sont les suivantes:

ǧund de Damas	à Elvira
» du Jourdain	à Malaga
» de Palestine	à Sidona
» d'Emèse	à Séville
» de Qinnasrin	à Jaen
» d'Égypte	à Beja et Murcie

v. E. Lévi-Provençal, *X^e siècle*, 22, 119.

§ 5. 1 La phrase d'Ibn Ḥazm est très obscure et embrouillée; nous l'avons traduite littéralemment, nous bornant à déplacer une proposition, en nous réservant de fournir ici les explications indispensables. Le *ḥadīṯ* auquel l'auteur fait allusion est transmis par Anas ibn Mālik (v. n. 2) d'après sa tante maternelle Umm Ḥarām (v. n. 3); en voici le texte:

قال: عرض عليّ أناس من أمتي يركبون ظهر البحر الأخضر كالملوك على الأسرّة — قلت: يا رسول الله ادعُ الله أن يجعلني منهم — قال: أنت من الأولين

«se sont présentés à moi des hommes de ma communauté qui vogueront sur la Mer Verte comme des rois sur leurs trônes» me dit le Prophète. « — Envoyé de Dieu, demandai-je, prie Dieu de me placer parmi eux». — « Tu seras parmi les premiers», me répondit le Prophète.

On verra plus loin l'interprétation qu'en donne Ibn Ḥazm.

2 Compagnon du Prophète établi à Baṣra; m. en 91 ou 93/710-712; v. *E. I.*, I, 350.

tante maternelle de ce dernier, Umm Ḥarām bint Milḥān [3], épouse d'Abū l-Walīd ʿUbāda ibn al-Ṣāmit [4] — que Dieu l'agrée, ainsi que tous les Compagnons — a en effet rapporté à Anas que le Prophète l'avait informée de ces événements.

6. Si un contradicteur nous déclare que dans ce *ḥadīṯ*, le Prophète n'avait en vue que les conquérants de la Sicile et de la Crète, et [nous demande] quelles sont les preuves sur lesquelles nous nous fondons pour prétendre qu'il voulait nécessairement parler de l'Espagne, en disant que pareille interprétation ne saurait satisfaire un homme scrupuleux, si elle n'est étayée par une preuve claire et un argument probant ne laissant place à aucune équivoque et ne risquant pas d'être récusés, je répondrai, en demandant à Dieu de m'assister, que le Prophète, à qui ont été donnés les *ǧawāmiʿ al-kalim* et le *faṣl al-ǧiṭāb* [1] et qui a reçu l'ordre d'exposer clairement la Révélation, a fait savoir dans ce *ḥadīṯ* doté d'une chaîne continue de rapporteurs dignes de foi, que deux groupes de sa communauté affronteraient l'un après l'autre la mer en conquérants; Umm Ḥarām lui demanda de prier Dieu de l'y faire participer; le Prophète lui annonça — et ce qu'il dit est vérité — qu'elle serait parmi «les premiers». C'est précisément un des signes de sa qualité de Prophète que d'avoir annoncé une chose avant son existence et cette [prédiction] prouve péremptoi-

3 Umm Ḥarām bint Milḥān est comptée au nombre des Compagnons du Prophète; quand celui-ci allait la voir, elle lui donnait à manger et l'épouillait (*sic: taflī raʾsa-hu*). Ainsi qu'on peut le voir dans le *ḥadīṯ* ci-dessus, lorsque Mahomet lui fit part d'un rêve qu'il venait de faire, elle lui demanda d'adresser à Dieu une prière pour qu'Il lui permît de participer à l'expédition maritime prédite; de fait, elle passe pour avoir pris part à l'expédition de Chypre qui eut lieu en 27/648-9 sous le commandement de Muʿāwiya ibn Abī Sufyān; en arrivant dans l'île, elle fut mortellement blessée par sa monture qu'elle allait enfourcher, et fut enterrée sur place; son tombeau est d'ailleurs vénéré comme le principal sanctuaire musulman de Chypre (*E. I.*, s. v. *Cypre*, I, 905); v. *Iṣāba*, IV, 441, n° 1.215; Ibn ʿAbd al-Barr, *Istīʿāb* (marge de l'*Iṣāba*), IV, 443.

4 Compagnon du Prophète qui s'établit en Palestine; m. à Ramla en 34/656 ou 54/674; v. *Iṣāba*, n° 4.497.

§ 6. 1 *Ǧawāmiʿ al-kalim*: discours concis et nourri, désigne le Coran; *faṣl al-ǧiṭāb*: expression coranique (XXXVIII, 19), «solution du discours», «art d'arbitrer» que les commentateurs n'expliquent pas aisément, mais dans l'esprit des Musulmans qui l'emploient, elle paraît désigner la clarté d'expression, le discours décisif.

rement sa mission prophétique. Umm Ḥarām fut effectivement au nombre des conquérants de Chypre; c'est là qu'elle tomba de sa mule et mourut. Ce fut la première expédition maritime des Musulmans et il est établi indubitablement que les membres de l'expédition de Chypre constituent «les premiers» annoncés par le Prophète; Umm Ḥarām en était, ainsi qu'il l'avait prédit. Pourvu comme il l'était de la clarté d'expression et d'exposition qu'il avait reçue en partage, il n'y a aucune possibilité de douter qu'il n'ait voulu parler de deux groupes, dont l'un n'est qualifié par lui de «premier» que parce qu'il y en a un second [2]; c'est une question de rapport et d'arithmétique; c'est une conséquence [3] de la logique naturelle, car le premier n'est premier [4] qu'en fonction d'un second, et le second n'est second qu'en fonction d'un premier; en toute nécessité, il n'est possible [112] de parler de troisième qu'après un deuxième. Le Prophète a bien voulu parler de deux troupes et annoncer deux groupes, puisque l'un d'eux étant appelé «premier», cela implique en juste logique l'existence d'un «autre» [5]; or l'autre, par rapport au premier, est le second [groupe] à propos duquel le Prophète a annoncé qu'il constituerait la meilleure génération après la sienne — la génération où fleuiraient le plus toutes sortes de vertus — en témoignant qu'elle serait supérieure à toutes les suivantes [6].

7. Il y eut ensuite, sous le règne de Sulaymān ibn ʿAbd al-Malik [1], une expédition maritime dirigée contre Constantinople [2]; les navires étaient placés sous le commandement de [ʿUmar ibn] Hubayra al-Fazārī [3]. Quant à la Sicile, elle fut conquise au début de la dynas-

2 *Analectes:* الا الثانية لها ثانية; nous lisons: إلا ولها ثانية.

3 *Analectes:* يقتضى; nous lisons: مقتضى.

4 *Analectes:* أول; nous lisons: أولى.

5 Il faut bien lire *ājarīn* et non *ājirīn*, comme on serait tenté de le faire.

6 C'est une allusion probable au *ḥadīṯ* (v. notamment Nawawī, 19): خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم.

§ 7. 1 Le calife umayyade qui régna de 96/715 à 99/717.

2 Cette expédition eut lieu en 97-98/715-16; v. *E. I.*, s. v. Sulaimān.

3 Tandis que Maslama ibn ʿAbd al-Malik assiégeait Constantinople, la flotte était commandée par ʿUmar ibn Hubayra, qui fut ensuite gouverneur d'Irak; v. *E. I.*, II, 411. Le texte portait seulement هبيرة الفزاري.

tie des Aglabides [4], en 212/827, lorsque le cadi Asad ibn al-Furāt [5], disciple d'Abū Yūsuf [6], y conduisit victorieusement ses navires; c'est là qu'il mourut.

8. La Crète fut conquise après l'année 203/818-19 [1] par Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn Šuʿayb [2] — alias Ibn al-Galiẓ — qui était originaire du village de Biṭrawŷ (Pedroche), dans la circonscription de Faḥṣ al-Ballūṭ voisine de Cordoue, en Espagne; le conquérant était au nombre des Insurgés du Faubourg [3] qui prirent la fuite. Après lui, la Crète fut gouvernée d'une façon continue par ses descendants, dont le dernier fut ʿAbd al-ʿAzīz ibn Šuʿayb [4], sous le règne duquel Armānūs (Romain II) [5] fils de Constantin [6], roi de Byzance, s'empara de l'île en 350/961 [7]; la majeure partie des conquérants avaient été des Andalous [8].

* * *

9. Si l'on considère la division du monde en «climats», on constate que Cordoue, la ville où nous sommes né et où l'on nous a suspendu [1] les amulettes [de l'enfance], est située dans le même «cli-

[4] Sur cette dynastie d'Ifrīqiya, v. *E. I.*, I, 185-86; sur la conquête de la Sicile, v. *E. I.*, IV, 414.

[5] Asad ibn al-Furāt ibn Sinān, Abū ʿAbd Allāh, 142-213/759-228, cadi et juriste de Kairouan, qui commanda une expédition contre la Sicile en 210/826; v. *E. I.*, I, 482.

[6] Yaʿqūb ibn Ibrāhīm ibn Ḥabīb al-Kūfī, 113-182/731-798, juriste ḥanafite; v. *E. I.*, I, 116; *GAL*, S., I, 288.

§ 8. [1] Diehl et Marçais, *Le Monde oriental...*, Paris 1944, 310, disent: en 825.

[2] V. Lévi-Provençal, *Histoire*, I, 173 et bibliog. citée; *E. I.*, I, 89.

[3] Sur la Révolte du Faubourg, qui eut lieu à Cordoue en 202/818, v. Lévi-Provençal, *Histoire*, I, 165 sqq.

[4] Sur ce personnage, v. Lévi-Provençal, *Histoire*, II, 146.

[5] Il régna de 959 à 963; v. Diehl et Marçais, *op. cit.*, 462.

[6] Constantin VII (949-959); v. Diehl et Marçais, *op. cit.*, 460.

[7] V. Diehl et Marçais, *op. cit.*, 462; Lévi-Provençal, *Histoire*, I, 172,

[8] Toute cette argumentation sert à démontrer que, chronologiquement, la conquête de l'Espagne étant la deuxième expédition maritime des Musulmans, le Prophète fait bien allusion, dans le *ḥadīṯ* cité ci-dessus (§ 5), à ses conquérants.

§ 9. [1] *Analectes:* معق; nous lisons: معلّق.

mat» que Sāmarrā; notre intelligence et notre finesse d'esprit sont conditionnées par la situation géographique de notre «climat», et même si la lumière ne nous parvient qu'en arrivant à l'occident, loin des régions de la terre habitée sur lesquelles elle se lève — ce qui, au dire des experts en matière d'astrologie, diminue l'influence des astres [2] — l'Andalousie, en tout état de cause, est plus privilégiée que la plupart des autres pays, grâce à l'élévation de 90° qu'atteint, dans cette région, l'un des deux astres brillants [3]; d'après les experts précités, c'est une preuve de maîtrise et d'autorité dans les sciences. Les faits le confirment pleinement et l'expérience le met en évidence, car les Andalous se sont ouvert, dans la maîtrise des sciences des «lectures» et des traditions, dans la connaissance d'une grande partie du *fiqh*, dans l'intelligence de la grammaire, de la poésie, de la lexicographie, de l'histoire, de la médecine, de l'arithmétique et de l'astronomie, une place vaste, riche et de grande étendue.

10. Au demeurant, si ce que nous reproche l'auteur en question était exact, nous ne serions, en l'occurrence, que les associés de la plupart des métropoles, des pays importants et des grandes provinces. Prenons par exemple Kairouan, la patrie de notre correspondant: et bien, je ne me souviens pas d'avoir vu sur son histoire d'autres ouvrages que le *Muᶜrib ᶜan ajbār al-Magrib* [1] et les travaux

2 Textuellement: «et cela, d'après les experts en matière de décrets indiqués par les astres, diminue la force de leurs indications». Pour les Musulmans en effet, les corps célestes ne sont pas censés avoir une action directe; ils sont considérés comme des «indicateurs» des événements futurs.

3 Il s'agit de la position respective du soleil et de la lune, la différence longitudinale étant de 90°.

§ 10. [1] Il ne peut s'agir ni de l'ouvrage d'Ibn Saᶜīd (m. en 673 ou 685/1274 ou 1286; v. *GAL*, S., I, 577), ni de celui d'al-Yasaᶜ b. ʿĪsà b. Ḥazm al-Gāfiqī (v. Ibn Abī Uṣaybiᶜa, II, 49, 52) que propose Gayangos. Il faut très probablement songer à un nommé Ibn al-Wakīl, cité dans le ms. des *Mafājir al-Barbar*, 24 *v°* (passage non reproduit par E. Lévi-Provençal dans ses *Nubaḏ ta'rījiyya*, Rabat 1934). (Communication de M. Lévi-Provençal). Il s'agirait alors d'Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ʿAbd al-Raḥmān, mort à Kairouan vers 350/961, auteur d'une histoire de l'Ifrīqiya allant jusqu'au milieu du IVᵉ / Xᵉ s.; voir notamment Müller, *Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber*, Munich 1866, index. (Communication de M. Ḥ. Ḥ. Abdul-Wahab). Le texte portait *Mugrib* qu'il faut corriger en *Muᶜrib*.

de Muḥammad Ibn Yūsuf al-Warrāq [2] qui a composé pour al-Mustanṣir [3] une volumineuse compilation sur les *Itinéraires et les Royaumes d'Ifrīqiya* [4] et une abondante série de livres [113] sur les rois de ce pays, leurs guerres et les révoltés contre leur autorité [5]; il a même écrit de bons ouvrages sur l'histoire de Tāhart, d'Oran, de Ténès, de Siŷilmāssa [6], de Nakūr [7], d'al-Baṣra [8] et d'autres villes. Par l'origine et les rameaux de sa famille, ce Muḥammad est andalou car ses ancêtres sont de Guadalajara et lui-même est enterré à Cordoue où il avait émigré, quoiqu'il ait passé sa jeunesse à Kairouan.

11. Il faut maintenant que j'administre la preuve de ce à quoi je viens de faire allusion, car mon intention est de m'en servir pour réaliser mon dessein dans les pages qui vont suivre, si Dieu le veut.

Tous les historiens, qu'ils soient des maîtres anciens ou actuels, sans en excepter un seul, s'accordent — et nous sommes convaincus qu'ils sont unanimes sur ce point — à rattacher l'individu au lieu où il a émigré et s'est définitivement fixé, et d'où, jusqu'à sa mort, il n'est plus jamais parti en changeant de domicile. Quand, parmi les Compagnons de Prophète, ils citent les «Kūfiens», ils commencent par ᶜAlī ibn Abī Ṭālib, Ibn Masᶜūd [1], Ḥuḏayfa [2]; or ᶜAlī n'a résidé à Kūfa que cinq ans et quelques mois [3], tandis qu'il était resté plus de cinquante-huit ans à la Mekke et à Médine; il en est de même de la plupart des autres Compagnons que nous avons mentionnés. Quand

2 Cet historien, né en 292/904 à Guadalajara — ou tout au moins dans une famille originaire de la région — résida à Kairouan et revint à Cordoue où il mourut en 363/973; v. *Ensayo*, nº 39.

3 Surnom honorifique d'al-Ḥakam II, 9e calife umayyade d'Espagne (350-366/961-976).

4 *Kitāb fī masālik Ifrīqiya wa-mamālikī-hā*; ouvrage perdu, mais utilisé en partie par Bakrī; v. *E. I.*, suppl., 71.

5 *Fī ajbār mulūkī-hā wa-ḥurūbi-him wa-l-qā'imīn ᶜalay-him.*

6 Sur cette localité du Maroc, v. *E. I.*, IV, 419-21.

7 Ancienne ville du Maroc; v. notre traduction de Muqaddassī, à l'index.

8 Ville marocaine aujourd'hui disparue; v. *E. I.*, I, 691.

§ **11.** 1 ᶜAbd Allāh b. Masᶜūd, Compagnon du Prophète envoyé par ᶜUmar à Kūfa; m. en 32 ou 33/652-654; v. *E. I.*, II, 428.

2 Ḥuḏayfa b. al-Yamān al-ᶜAbsī, Compagnon du Prophète; v. *Iṣaba*, nº 1.647; Nawawī, 199-201.

3 Quatre ans seulement, d'après une note marginale.

les historiens parlent des «Baṣriens», ils commencent par ʿImrān ibn Ḥuṣayn [4], Anas ibn Mālik [5], Hišām ibn ʿĀmir [6], Abū Bakra [7], alors que ces Compagnons sont nés et, pour la plupart, ont résidé durant la majeure partie de leur existence au Ḥiǧāz, dans la Tihāma, à al-Ṭā'if. Quand ils parlent des «Syriens», ils citent ʿUbāda ibn al-Ṣāmit [8], Abū l-Dardā' [9], Abū ʿUbayda ibn al-Ǧarrāḥ [10], Muʿāḏ [11] et Muʿāwiya [12], alors que ces derniers sont dans le même cas que les précédents. Il en est de même des «Égyptiens» ʿAmr ibn al-ʿĀṣ, Jāriǧa ibn Ḥudayfa al-ʿAdawī [13], des «Mekkois» ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās et ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr; ils sont en effet dans la même situation que ceux que nous avons indiqués [14].

12. Quand un homme, émigré d'un autre pays, s'est fixé chez nous, nous avons plus que quiconque le droit de le revendiquer; il est des nôtres, ainsi qu'en ont décidé tous nos maîtres dont nous avons le devoir de respecter l'unanimité et dont nous ne pouvons enfreindre la décision sans commettre un acte interdit. Si l'un de nous émigre ailleurs, il ne nous appartient plus du tout et c'est sa patrie d'adoption qui profite de lui. De même que nous ne saurions nous désister d'Ismāʿīl ibn al-Qāsim [1], de même nous ne disputerons à personne Muḥammad ibn Hāni' [2]. La justice est la première chose

[4] Compagnon du Prophète établi à Baṣra; v. Pellat, *Le Milieu baṣrien*, à l'index.

[5] V. *supra*, § 5.

[6] Compagnon du Prophète; v. *Iṣāba*, n° 8.968.

[7] Compagnon du Prophète, m. en 51 ou 52/671-672; v. *E. I²*., s. v.

[8] V. *supra*, § 5.

[9] Compagnon du Prophète, cadi de Damas, m. vers 31/652; v. *E. I²*., s. v.

[10] Compagnon du Prophète qui conquit une partie de la Syrie, m. en 18/639; v. *E. I²*., s. v.

[11] Muʿāḏ b. Ǧabal, Compagnon du Prophète, m. en 18/639; v. *Iṣāba*, n° 8.037; Nawawī, 559-61.

[12] Il s'agit de Muʿāwiya b. Abī Sufyān.

[13] Compagnon d'armes de ʿAmr b. al-ʿĀṣ; v. *Iṣāba*, n° 2.132.

[14] V. dans Nawawī, 16 sqq., un long exposé sur la manière d'exprimer la *nisba* d'un personnage; il faut qu'un homme ait résidé quatre ans dans une localité pour avoir le droit de porter la *nisba* correspondante.

§ **12.** [1] Il s'agit du philologue plus connu sous l'appellatif d'Abū ʿAlī al-Qālī, né en Irak en 288/901, mais établi à Cordoue en 330/941 et mort en cette ville en 356/967; v. *E. I.*, II, 736; *GAL*, S., I, 202; *Mss. Esc.*, I, 20-21.

[2] Ibn Hāni' al-Andalusī, poète né en Espagne, puis banni et établi auprès

à rechercher, l'équité la première vertu à prôner, après d'autres qualités dont ce n'est pas ici le lieu de parler. L'équité à laquelle nous avons fait allusion recueille l'agrément de tous.

* * *

13. Voyez Bagdad, capitale du monde, source de toute vertu, patrie de ceux qui, les premiers, ont porté la bannière du savoir, du raffinement dans la pratique des sciences, de la finesse des mœurs, de la sagacité, de l'intelligence, de la pénétration d'esprit, de la puissance de pensée; voyez Baṣra, «œil» [1] du continent habité pour toutes les qualités que nous avons énumérées. Et bien, je ne connais sur l'histoire de Bagdad d'autre ouvrage que celui d'Aḥmad ibn Abī Ṭāhir [2], car les autres chroniques écrites par des Bagdadiens ne sont pas exclusivement consacrées à leur cité. Je ne connais [114] d'autre histoire de Baṣra que celle de ʿUmar ibn Šabba [3], puis un livre d'un descendant d'al-Rabīʿ ibn Ziyād [4] attribué à (?) Abū Sufyān [5] sur les rues et les quartiers de Baṣra [6], et deux livres dus à deux Baṣriens, dont l'un se nomme ʿAbd al-Qāhir [7] des Banū Kurayz, consacrés à la description de la ville, de ses marchés, de ses quartiers et de ses

des Fāṭimides en Ifrīqiya; m. en 362/973; v. *E. I.*, II, 406; *GAL*, S., I, 146. L'exemple est assez mal choisi par Ibn Ḥazm.

§ 13. [1] On disait plutôt: «L'Irak est l'œil du monde, Baṣra, l'œil de l'Irak et le *Mirbad*, l'œil de Baṣra»; v. Pellat, *Le Milieu baṣrien*, 11.

[2] = Ṭayfūr, littérateur et historien de Bagdad, 204-280/819-893, qui écrivit notamment un *Taʾrīj Bagdād* (un fragment publié et trad. par H. Keller, Leipzig 1908); v. *E. I.*, II, 379; *GAL*, S., I, 210.

[3] Historien (173-264/789-878); son *Histoire de Baṣra* ne nous est parvenue qu'en partie, à travers Ṭabarī notamment; v. *G. S.*, n° 66; *GAL*, S., I, 209.

[4] *Tābiʿī* qui fut général et gouverneur du Siǧistān et du Jurāsān; v. *Iṣāba*, n° 2.577.

[5] Nous n'avons pu retrouver la trace de cette histoire de Baṣra, ni identifier le personnage nommé Abū Sufyān.

[6] *Fi ǧiṭaṭ aʾ-Baṣra wa-qaṭāʾiʿi-hā*.

[7] Non identifié.

rues. Je ne connais d'autre histoire de Kūfa que celle de ʿUmar ibn Šabba [8]. Quant à la Médie, au Jurāsān, au Ṭabaristān, au Ŷurŷān, au Kirmān, au Siŷistān, au Sind, à al-Rayy, à l'Arménie, à l'Aḏarbayŷān et à tous ces royaumes nombreux et importants, je ne connais sur aucun d'eux d'ouvrage où l'auteur ait cherché à retracer l'histoire de leurs rois, de leurs savants, de leurs poètes, de leurs médecins. L'on souhaite fermement d'avoir à sa disposition un livre sur l'histoire des *faqīh*-s de Bagdad, et il n'en existe pas, à notre connaissance, bien que ces savants constituent l'élite dirigeante et les hautes sommités. S'il en existait un, il est bien probable qu'il nous serait parvenu, comme nous sont parvenus les autres ouvrages des savants bagdadiens, ainsi que l'*Histoire d'Ispahan* [9] de Ḥamza ibn al-Ḥasan al-Iṣfahānī [10], l'*Histoire d'Égypte* [11] d'al-Mawṣilī [12] et d'autres auteurs, et comme nous sont parvenus tous leurs ouvrages sur les diverses sciences, tel le traité du cadi Abū l-ʿAbbās Muḥammad ibn ʿAbdūn al-Qayrawānī [13] sur les contrats [14] et sa réfutation d'al-Šāfiʿī [15], la réfutation d'Abū Ḥanīfa et la prise de parti contre al-Šāfiʿī par le cadi Aḥmad ibn Ṭālib al-Tamīmī [16], les livres d'Ibn ʿAbdūs [17], de

[8] Cette *Histoire* est également perdue.

[9] *Ta'rīj Iṣfahān*, éd. et trad. en latin par Gottwaldt, St-Petersbourg-Leipzig 1844-48, 2 vol.

[10] Philologue et historien, m. entre 350 et 360/961-971; v. *E. I.*, II, 271-2; *GAL*, S., I, 221.

[11] *Aḫbār Miṣr*.

[12] Non identifié. A R. Guest, *A list of writers, books and other authorities...* (*JRAS*, 1902, 103 ssq.) ne le mentionne pas.

[13] Cadi ḥanafite de Kairouan, m. en 299/912 (?), qui était très versé «dans l'établissement et la rédaction des contrats et des pièces authentiques»; v. Ben Cheneb, *Classes*, 274-77, 332 et à l'index; Ibn Quṭlūbugā, *Ṭabaqāt al-Ḥanafiyya*, éd. Flügel, Leipzig 1862, 46.

[14] *Fī l-šurūṭ*

[15] *Iʿtirāḍu-hu ʿalà l-Šāfiʿī*; non signalé dans les listes de ses ouvrages.

[16] Cadi de Kairouan à la fin du IIe / VIIe siècle; v. R.-H. Idris, *Contribution à l'histoire de l'Ifrīqiya*, in *REI*, 1935, 159, 160; H. Pérès, *Poésie*, 240, n. 5; cf. Ben Cheneb, *Classes*, 220-22, 322-23, 331, et à l'index (ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Ṭālib).

[17] Muḥammad b. Ibrāhīm b. ʿAbdūs, *faqīh* mālikite de Kairouan, 201-258 / 816-72, auteur d'un ouvrage, *al-Maŷmūʿa* «qui traite du droit selon la doctrine de Mālik et de ses disciples»; v. Ben Cheneb, *Classes*, 215-16.

Muḥammad ibn Saḥnūn [18] et bien d'autres ouvrages peu connus [19], en plus de ceux qui sont célèbres.

* * *

14. Ce qui se passe dans notre pays confirme pleinement ce proverbe courant: «Personne ne fait moins de cas d'un savant que sa propre famille». J'ai lu dans l'Évangile que Jésus — que Dieu lui accorde le salut — a dit: «Un prophète ne perd son prestige sacré *(ḥurma)* que dans son pays» [1], et nous pouvons en être convaincus en songeant au traitement infligé au Prophète — que Dieu le comble de Ses bénédictions et lui accorde le salut — par les Quraysites qui sont pourtant les plus dignes, les plus raisonnables et les plus patients des hommes; ils ont en effet le privilège d'habiter la contrée la meilleure du monde et de se nourrir des eaux les plus généreuses, à tel point que Dieu a spécialement doué les Aws et les Jazraŷ [2] des vertus éminentes grâce auxquelles Il les a distingués des autres hommes. Mais Dieu comble de Sa grâce qui Il veut, et c'est particulièrement visible dans notre Espagne, car le lot de ce pays est la jalousie de ses habitants à l'endroit du savant qui s'y révèle éminent et habile; ils minimisent sa production, même si elle est abondante, avilissent les beautés de son œuvre et recherchent soigneusement la moindre défaillance, le moindre lapsus. C'est surtout durant sa vie qu'ils le dénigrent, et à une bien plus grande échelle que dans les autres pays. S'il se montre excellent, ils disent: «C'est un voleur qui s'empare de l'œuvre d'autrui, un plagiaire malhonnête»; s'il est moyen, ils le jugent faible et froid, débile et défectueux; s'il parvient de bonne heure à s'approprier la «palme de la victoire» [3], ils demandent: «Quand donc

18 Abū ʿAbd Allāh, fils du célèbre cadi Saḥnūn, lui-même cadi et auteur mālikite de Kairouan, 200-255/315-69; v. Ben Cheneb, *Classes*, 209-215, 286-7, 322. Il est l'auteur d'un commentaire de la *Mudawwana* de son père (*E. I.*, IV, 66-67) et de plusieurs ouvrages (*BAH*, IX, 254, 301, 302).

19 *Analectes:* حواصل; nous lisons: خوامل.

§ 14. 1 Saint-Luc, IV, 24; cp. «Nul n'est prophète en son pays».

2 Tribus médinoises v. *E. I.*, s. v.

3 Exactement: *qaṣab al-sabq* « le roseau de la victoire ».

est-il né, celui-ci? A quelle époque a-t-il fait ses études? Quand a-t-il étudié?» On souhaite à sa mère de le perdre! Par la suite, si le destin lui accorde une nette supériorité qui le place au-dessus de ses semblables, ou bien s'il l'engage dans une voie qui s'écarte des chemins battus, alors la guerre est déclarée [115] au malheureux qui ne cesse d'être en butte aux médisances, devient une cible pour les calomnies et les injures, une proie pour les mauvaises langues, une mire pour les attaques contre son honneur. Il arrive souvent qu'on lui prête des propos qu'il n'a point tenus, qu'on lui impute des actes qu'il n'a point commis et qu'on lui attribue des paroles qu'il n'a pas prononcées et auxquelles il n'a même pas songé. S'il devance et surpasse ses concurrents sans jouir en quelque mesure de la protection du souverain, il pourra encore moins échapper aux dangers de ces véritables déserts et sortir indemne des traverses périlleuses. S'il s'avise de composer un ouvrage, il est calomnié, diffamé, exposé à la contradiction et à la médisance; on s'acharne sur lui, ses moindres erreurs [4] sont amplifiées et ses fautes les plus légères sont flétries; les beautés de son œuvre disparaissent, ses mérites sont voilés, on attire à grands cris son attention sur ses négligences. Alors sa magnifique ardeur est attiédie, sa vaillance ébréchée et son zèle refroidi.

Voilà [5] le sort réservé chez nous à qui entreprend la composition d'un poème ou accomplit un acte magistral. Seul peut échapper à ces rets et ses tirer de ces pièges, l'écrivain qui, pareil à un jeune oiseau, prend son vol et s'échappe, ou bien se déploie et parvient au but d'un coup d'aile [6].

* * *

15. Malgré cet état d'esprit, on a composé en Espagne des ouvrages que l'on croyait impossibles, et l'on a écrit chez nous des livres de toute beauté auxquels, pour certains d'entre eux, nous avons le mérite d'avoir pensé les premiers.

[4] *Analectes:* خبطه; nous lisons: خطئه.

[5] *Analectes:* وهكذا عندنا نصيب; nous lisons: وهذا عندنا يصيب.

[6] Tout ce passage, dans lequel Ibn Ḥazm laisse percer sa rancœur contre ces compatriotes, a été traduit par H. Pérès, *Poésie*, 77-78.

Je citerai:

— le *Kitāb al-hidāya* [1] de ʿĪsà ibn Dīnār [2], l'ouvrage le plus éminent qui, en son genre, ait été écrit d'après la doctrine de Mālik et d'Ibn al-Qāsim [3] et le plus complet sur les questions juridiques; il comprend les Livres de la Prière, des ventes, des litiges (?) relatifs aux décisions de justice, du Mariage, de la Répudiation [4].

16. Parmi les ouvrages mālikites composés en Espagne, je puis citer:

— celui d'al-Qaṭanī Mālik ibn ʿAlī [1], un qurayšite des Banū Fihr qui a connu les disciples de Mālik et les élèves de ce dernier; c'est un bon livre qui contient des raretés et des dissertations modernes tout à fait appréciables;

— l'ouvrage d'Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Muzayn [2] consacré au commentaire du *Muwaṭṭaʾ* [3];

— le *Kitāb* [4] *al-mustaqṣiya li-maʿānī al-Muwaṭṭaʾ wa-tawṣīl maqṭūʿāti-hi* [5] du même auteur;

— le livre de ce dernier sur les autorités du *Muwaṭṭaʾ* et les traditions que Mālik rapporte d'après elles dans son ouvrage [6];

§ 15. [1] «Le livre de la direction» (perdu).

[2] Abū ʿAbd Allāh ʿĪsà ibn Dīnār ibn Wāqid al-Gafiqī, *faqīh* mālikite de Cordoue, m. en 212/827; v. *BAH*, III, n° 1.144, VIII, n° 973; *Literatura*, 273.

[3] ʿAbd al-Raḥmān b. al-Qāsim al-ʿUtaqī, *faqīh* d'Égypte, principal disciple de Mālik, grâce à qui la doctrine mālikite se propagea en Occident; m. en 191/806; v. *E. I.*, II, 416-17; *BAH*, IX, 254; Ben Cheneb, *Classes*, 138; *GAL*, S., I, 176, 299.

[4] *Kitāb al-ṣalāt, wa-kitāb al-buyūʿ, wa-kitāb* الجدار (l. الجدال?) *fī l-aqḍiya, wa-kitāb al-nikāḥ wa-l-ṭalāq.*

§ 16. [1] *Faqīh* et traditioniste de Cordoue, m. en 268/882; v. *BAH*, III, n° 1.350, VIII, n° 1.091. Le texte portait القصي qu'il convient de corriger en القطني.

[2] Sur ce *faqīh* mālikite m. en 258/872, v. *BAH*, III, n° 521; *Literatura*, 373.

[3] *Fī tafsīr al-Muwaṭṭaʾ*; v. *BAH*, IX, 86.

[4] *Analectes:* الكتب; nous lisons: كتاب.

[5] «Recherches approfondies sur les sujets traités par le *Muwaṭṭaʾ* et réunion des éléments dispersés»; v. *BAH*, IX, 92.

[6] *Fī riǧāl al-Muwaṭṭaʾ wa-mā li-Mālik ʿan kull wāḥid min-hum min al-āṯār;* v. *BAH*, IX, 92; v. aussi 70, 303.

17. — le commentaire du Coran d'Abū ʿAbd al-Raḥmān Baqī ibn Majlad [1], si parfait que je puis affimer sans réserve que, dans le monde islamique, il n'a jamais été composé d'ouvrage qui le vaille, pas même le *Tafsīr* de Muḥammad ibn Ǧarīr al-Ṭabarī [2].

— Baqī est également l'auteur d'une grande collection de traditions classées selon l'ordre alphabétique des Compagnons du Prophète, où sont cités les *ḥadīṯ*-s de plus de mille trois cents Compagnons, les traditions transmises par chacun d'eux étant ensuite rangées dans l'ordre alphabétique des matières de la jurisprudence et des chapitres des décisions juridiques; c'est donc un recueil ordonné à la fois d'après le sujet *(muṣannaf)* et d'après les garants *(musnad)*; à ma connaissance, cette disposition n'a jamais été employée par aucun auteur avant lui; en outre son ouvrage est digne de confiance, bien établi, parfaitement composé, avec des *ḥadīṯ*-s judicieusement choisis et des garants de valeur; il cite deux cent quarante-huit garants sur lesquels il n'y en a pas dix dont le témoignage soit faible; les autres sont des sommités illustres [3];

— son recueil sur les mérites des Compagnons et de leurs successeurs immédiats et indirects [4], dans lequel il surpasse les *muṣannaf*-s d'Abū Bakr ibn Abī Šayba [5], de ʿAbd al-Razzāq ibn Hammām [6], de Saʿīd ibn Manṣūr [7] et d'autres auteurs, et met en œuvre

§ 17. [1] Célèbre traditioniste, juriste et exégète, 201-276/817-889; v. *E. I.*, III, 176-7; *GAL*, S., I, 271.

[2] Le célèbre historien et traditionniste.

[3] Le passage relatif à Baqī ibn Majlad est traduit dans *Homenaje a F. Codera*, 258.

[4] *Fī faḍl al-ṣaḥāba wa-l-tābiʿīn wa-man dūna-hum;* cp. *GAL*, S., I, 171.

[5] ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Abī Šayba al-Kūfī, 159-235/775-849, traditionniste, auteur de plusieurs ouvrages (*GAL*, S., I, 215, 260; *BAH*, IX, 132, 137-8) et notamment d'un *muṣannaf* (*BAH*, IX, 131-133) en partie conservé (*GAL*, S., I, 215).

[6] ʿAbd al-Razzāq b. Hammām b. Nāfiʿ al-Ḥimyarī, 126-211/744-827, traditionniste et historien yéménite, auteur de plusieurs ouvrages (*BAḤ*, IX, 54-6, 236; Ben Cheneb, *Classes*, 260; *Fihrist*, 228; *G. S.*, n° 46) et notamment d'un *muṣannaf* connu en Espagne (*BAH*, IX, 127-131) et en partie conservé (*GAL*, S., I, 333).

[7] Saʿīd b. Manṣūr al-Baljī, traditionniste m. en 227/842, auteur de plusieurs ouvrages (*BAH*, IX, 136, 271) et d'un *muṣannaf* connu en Espagne (*BAH*, IX, 135).

d'énormes matériaux qui ne sont pas utilisés dans les ouvrages précités; les travaux de ce vertueux *imām* constituent des bases incomparables de l'Islam [116]. Il était original, n'imitait personne et jouissait d'un crédit particulier auprès d'Ibn Ḥanbal;

18. Sur les *aḥkām al-Qur'ān* [1]:

— l'ouvrage d'Ibn Umayya al-Ḥiŷārī [2] qui était de rite šāfiᶜite; il était habile à justifier son choix;

— le livre du cadi Abū l-Ḥakam Mundir ibn Saᶜīd [3]; cet auteur qui était de rite dāwūdite [4], s'attachait fortement à défendre cette doctrine. Ces deux derniers ouvrages sur les *aḥkām al-Qur'ān* sont parfaits. Mundir a écrit d'autres recueils, notament *al-ibāna ᶜan ḥaqā'iq al-diyāna* [5].

19. Sur le *ḥadīṯ*, je citerai encore:

— le *muṣannaf* d'Abū Muḥammad Qāsim ibn Aṣbag ibn Yūsuf ibn Nāṣiḥ [1],

— et celui de Muḥammad ibn ᶜAbd al-Malik ibn Ayman [2] qui sont deux livres de valeur, renfermant des *ḥadīṯ*-s authentiques et rares qui ne figurent pas dans de nombreux recueils; ce Qāsim ibn Aṣbag a également composé de très bons ouvrages parmi lesquels je citerai:

— les *Aḥkām al-Qur'ān* d'après le plan et le texte du livre d'Ismāᶜīl [3];

§ 18. [1] Dispositions juridiques tirées du Coran.

[2] Non identifié avec certitude; cf. *Literatura*, 278, qui donne Abū Umayya.

[3] Al-Ballūṭī, 265 ou 273-355/878 ou 886-962, cadi ẓāhirite de Mérida, Cordoue, etc.; v. *BAH*, III, n° 1.357, VIII, n° 1.452, IX, 54; *Ṭawq*, 115; Asín, I, 132-35; Yāqūt, *Iršād*, VII, 178-185; *Maṭmaḥ*, 33-46; *GAL*, S., I, 484; *Ẓâhiriten*, 114; Asín, *Abenmasarra*, 140-141.

[4] *I. e.* ẓāhirite, de Dāwūd b. ᶜAlī b. Jalaf, fondateur de l'école, 200-270/815-884; v. *E. I.*, I, 953.

[5] «Démonstration des vérités de la religion».

§ 19. [1] Al-Bayyānī, 247-340/861-951, traditionniste, littérateur et historien de Cordoue; v. *Ensayo*, n° 19; *Literatura*, 263; Asín, I, 132.

[2] Abū ᶜAbd Allāh, traditionniste de Cordoue, 252-330/866-941; v. *BAH*, III, n° 197, VIII, n° 1.228, IX, 124; *Literatura*, 263; Asín, I, 132.

[3] Ismāᶜīl b. Isḥāq al-Azdī al-Baṣrī, al-Qāḍī, *faqīh* du IIIe / IXe siècle, dont plusieurs ouvrages furent connus en Espagne, probablement grâce à son neveu Aḥmad b. Duḥaym b. Jalīl (278-338/891-949); v. *BAH*, VII, n° 110; IX, 51-2, 148, 247-8, 303, 304.

— le *Muŷtanà* [4] d'après le plan de l'ouvrage d'Ibn al-Ŷārūd [5] intitulé *al-Muntaqà;* il est meilleur que celui-ci., avec des traditions plus choisies, une chaîne d'appui qui remonte plus haut, et une plus grande utilité;

— un livre sur les vertus de Qurayš et de Kināna [6];

— un livre sur les versets abrogeants et abrogés [7];

— un livre sur les *ḥadīṯ*-s rares de Mālik ibn Anas qui ne figurent pas dans le *Muwaṭṭa'* [8];

20. — le *Kitāb al-tamhīd* [1] de notre ami Abū ʿUmar Yūsuf ibn ʿAbd al-Barr [2] qui est encore en vie et n'a pas atteint l'âge de la vieillesse; sur la méthodologie du *ḥadīṯ (fiqh al-ḥadīṯ)*, je ne connais absolument pas d'ouvrage équivalent, à plus forte raison de meilleur;

— le *Kitāb al-istiḏkār* [3] qui est un résumé du *Tamhīd* précité. Notre ami Abū ʿUmar ibn ʿAbd al-Barr que je viens de citer a écrit également plusieurs livres incomparables parmi lesquels je signalerai:

— celui qui a pour titre *al-Kāfī fī l-fiqh* [4] d'après la doctrine de Mālik et de ses disciples, en quinze livres; il s'est borné, dans ce travail, aux connaissances dont les muftis ont besoin, en le disposant en chapitres et en le présentant d'une manière commode, de sorte qu'il rend superflus les longs recueils sur ce sujet;

[4] *Analectes:* المجتبى; nous lisons: المجتنى avec *BAH*, IX, 125, qui précise: بالنون. Dans cet ouvrage, les traditions sont classées d'après les divers chapitres du *fiqh*.

[5] ʿAbd Allāh b. ʿAlī b. al-Ŷārūd, Abū Muḥammad, auteur notamment du *Muntaqà fī l-sunan* (*BAH*, IX, 122-3; v. aussi 213, 215).

[6] *Fī faḍā'il Qurayš wa-Kināna.*

[7] *Fī l-nāsiḫ wa-l-mansūḫ.*

[8] *Kitāb ġarā'ib Mālik b. Anas mimmā laysa fī-l-Muwaṭṭa'*.

§ 20. [1] *Kitāb al-tamhīd li-mā fī l-Muwaṭṭa' min al-maʿānī wa-l-asānīd;* v. *GAL*, S., I, 298, en haut.

[2] Grand *faqīh* et traditionniste d'Espagne, 368-463/978-1070, v. *GAL*, S., I, 628.

[3] *Kitāb al-istiḏkār fī šarḥ maḏāhib ʿulamā' al-amṣār mimmā rasama-hu al-imām Mālik fī-l-Muwaṭṭa' min al-ra'y wa-l-āṯār;* v. *GAL*, S., I, 297, en bas.

[4] V. *GAL*, S., I, 297, en bas.

— son livre sur les Compagnons [5] dont aucun auteur antérieur, en dépit de toutes les compilations consacrées à cette matière, n'a écrit l'équivalent;

— le *Kitāb al-iktifā'* [6] sur les «lectures» de Nāfiᶜ [7] et d'Abū ᶜAmr ibn al-ᶜAlā' [8] et les arguments qui militent en faveur de chacune d'elles;

— le *Kitāb bahǧat al-maǧālis wa-uns al-muǧālis* [9] consacré à des vers choisis et des anecdotes rares que l'on cite dans les conversations;

— le *Kitāb ǧāmiᶜ bayān al-ᶜilm wa-faḍli-hi wa-mā yanbagī fī* [*min* ?] *riwāyati-hi wa-ḥamli-hi* [10].

21. — l'ouvrage de notre maître le cadi Abū l-Walīd ᶜAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Yūsuf ibn al-Faraḍī [1] intitulé *al-Muǧtalif wa-l-mu'talif fī asmā' al-riǧāl* [2]; sur ce sujet, ᶜAbd al-Ganī al-Ḥāfiẓ [3] al-Miṣrī [4] n'a réussi à écrire que deux livres, alors qu'Abū l-Walīd est parvenu à en écrire une trentaine; je ne lui connais absolument pas de pareil en son genre;

— l'histoire d'Aḥmad ibn Saᶜīd [5]; aucun autre auteur n'a composé l'équivalent sur les autorités du *ḥadīṯ*, exception faite

5 *Fī l-Ṣaḥāba*: sans doute s'agit-il du *Kitāb al-istīᶜāb fī maᶜrifat al-Aṣḥāb*, publié notamment en marge de l'*Iṣāba*, Caire 1323/1927.

6 «Livre de la suffisance»; perdu.

7 Auteur d'une «lecture» canonique, m. en 169/785; v. R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1947, 118.

8 Auteur d'une «lecture» canonique, m. en 154/770; v. E. I², s. v.

9 «Ornement des assemblées et divertissement du compagnon»; v. *BAH*, IX, 327; *GAL*, S., I, 629 (mss.).

10 V. *BAH*, IX, 261; *GAL*. S., I, 629 (mss.).

§ **21.** 1 Cadi et historien andalou, 351-403/962-1013; v. *E. I.*, II, 398; *Literatura*, 189-190; Sarton, I, 734; Mieli, 186; *GAL*, S., I, 577.

2 «Les noms semblables et différents des autorités du *ḥādīṯ*».

3 ᶜAbd al-Ganī b. Saᶜīd b. ᶜAlī, traditionniste et généalogiste d'Égypte, 332-409/944-1019; v. *G. S.*, nº 172; *BAH*, IX, 216-19, 224; *GAL*, S., I, 381; son *Kitāb al-mu'talif wa-l-mujtalif fī asmā' al-riǧāl* a été publié à Allahabad, en 1327.

4 *Analectes:* البصري; il faut lire: المصري.

5 Aḥmad b. Saᶜīd b. Ḥazm b. Yūnus al Ṣadafī, 284-350/897-961, traditionniste de Cordoue, auteur d'une histoire des traditionnistes; v. *BAH*, VII, nº 140, IX, 227.

de l'*Histoire* de Muḥammad ibn Mūsà al-ʿUqaylī al-Bagdādī [6] dont nous avons entendu parler, mais que je n'ai pas vue; Aḥmad ibn Saʿīd est un précurseur en la matière;

— les nombreux livres de Muḥammad ibn Yaḥyà ibn Mufarriŷ al-Qāḍī [7], parmi lesquels je citerai les sept volumes où il a réuni la matière jurisprudencielle d'al-Ḥasan al-Baṣrī [8] et plusieurs volumes [117] qui sont la somme du *fiqh* d'al-Zuhrī [9];

— dans le même ordre d'idées, le commentaire du *ḥadīṯ* [10] de ʿĀmir ibn Jalaf al-Saraqusṭī [11]; Abū ʿUbayd [12] n'a sur lui que le mérite de l'antériorité.

22. *Fiqh:*

— la *Wāḍiḥa* [1] dont les Mālikites ne discutent entre eux ni le mérite ni la valeur;

— la *Mustajraŷa min al-asmiʿa* [2], connue sous le nom d'*al-ʿUtbiyya*, qui jouit en Ifrīqiya d'une haute estime et d'une grande vogue;

— le livre composé par Abū ʿUmar Aḥmad ibn ʿAbd al-Malik ibn Hāšim al-Išbīlī [3] — alias Ibn al Makwī — et le Quraysite Abū Marwān al-Muʿayṭī [4], synthèse des

[6] Il s'agit probablement de Muḥammad b. ʿAlī b. Marwān al-Bagdādī cité dans *BAH*, IX, 229; cf. *GAL*, S., I, 278, Md b. ʿAmr al-ʿUqaylī, m. en 322/934.

[7] Grand Cadi de Cordoue; v. *Ṭawq*, 167; *Literatura*, 226.

[8] Célèbre théologien et ascète, m. en 110/728; v. *E. I.*, II, 290.

[9] Traditionniste, m. en 124/742; v. *E. I.*, IV, 1310-11.

[10] *Šarḥ al-ḥadīṯ*.

[11] Nous n'avons trouvé aucun renseignement sur ce traditionniste.

[12] Al-Qāsim b. Sallām, 154-223/770-837, traditionniste, *faqīh*, théologien, cadi, philologue de Baṣra et Kūfa; v. *E. I.*, I, 114; *GAL*, S., I, 106; Subkī, 270-74; *BAH*, IX, à l'index.

§ 22. [1] «La claire», commentaire du *Muwaṭṭaʾ*; perdu. Son auteur est ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb b. Sulaymān, Abū Marwān, 180-238/796-852; v. *GAL*, I, 150, 177; S., I, 231; *G. S.*, nº 56; *BAH*, III, nº 1.053, VII, nº 814; Ben Cheneb, *Classes*, 151; *Literatura*, 141-144, 273.

[2] «Substance tirée des traditions reçues oralement»; v. *GAL*, S., I, 301; son auteur est un traditionniste andalou nommé Muḥammad b. Aḥmad al-ʿUtbī, m. en 255/869; v. *BAH*, VIII, nº 1.102; *GAL*, S., I, 300.

[3] Nous n'avous trouvé aucun renseignement sur ce *faqīh*.

[4] Non identifié avec certitude; cf. *Literatura*, 266.

opinions de Mālik, analogue au livre intitulé *al-Bāhir* dans lequel le cadi Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḥaddād [5] al-Miṣrī [6] a réuni toutes les opinions d'al-Šāfiʿī;

— le *Kitāb al-muntajab* [7] composé par le cadi Muḥammad ibn Yaḥyà ibn ʿUmar ibn Lubāba [8]; je n'ai jamais vu de plus noble ouvrage de la plume d'un Mālikite sur les traditions de l'école, l'explication des passages difficiles et leur classification;

— les ouvrages de Qāsim ibn Muḥammad, alias Ṣāḥib al-Waṯā'iq [9]; tous valent par leur fond; l'auteur, de rite šāfiʿite, était perspicace; il suivait l'école bagdadienne.

23. *Lexicographie:*

— *al-Kitāb al-bāriʿ* [1] composé par Ismāʿīl ibn Qāsim [2] et contenant la somme du vocabulaire arabe;

— son *Kitāb fī l-maqṣūr wa-l-mamdūd wa-l-mahmūz* [3] dont on n'a jamais écrit le pareil;

— le *Kitāb al-afʿāl* [4] de Muḥammad ibn ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz — alias Ibn al-Qūṭiyya [5] — avec des additions d'Ibn Ṭarīf [6], *mawlà* des ʿUbaydites; ce livre n'a pas son pareil;

— un livre composé par Abū Gālib Tammām ibn

5 Cadi šāfiʿite d'Égypte, 262-345/873-959, auteur notamment d'*al-Bāhir fī l-fiqh;* v. Subkī, II, 112-125.

6 *Analectes:* البصري; il faut lire: المصري.

7 «Sélection».

8 *Faqīh* et cadi mālikite, m. en 330/941; v. *BAH*, III, n° 311; VIII, n° 1.229.

9 Traditionniste šāfiʿite, m. en 277 ou 78/890-92; il est l'auteur d'un *Kitāb al-īḍāḥ fī l-radd ʿalà l-muqallidīn;* v. *BAH*, III, n° 1.293, VII, n° 1.047; Subkī, II, 78; Asín, I, 123-24.

§ 23. 1 *Al-Kitāb al-bāriʿ fī l-luga*, facsimilé par A. S. Fulton, Londres 1933.

2 Al-Qālī, v. *supra*, § 12.

3 «Traité de l'*alif* bref, long et hamzé»; *BAH*, IX, 353; *GAL*, S., I, 203.

4 *Il libro dei verbi*, éd. Guidi, Leyde 1894; une nouvelle édition a paru récemment au Caire.

5 Philologue et historien, m. en 367/977; v. *E. I.*, II, 424; *HAL*, S., I, 232.

6 Lexicographe et grammairien, m. en 400/1009; v. *BAH*, III, n° 1.565; *Literatura*, 136. Ibn Jayr, *BAH*, IX, 356, le présente comme auteur d'un *Kitāb al-afʿāl*.

Gālib — alias Ibn al-Tayyānī [7] — sur le lexique arabe; nul ouvrage n'a été écrit avec autant de concision et de richesse, ni autant de sûreté dans la transmission. Je pense que cet auteur est encore en vie. A ce propos, il y a une anecdote qui doit avoir sa place dans notre travail: Abū l-Walīd ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh — alias Ibn al-Faraḍī [8] — m'a raconté qu'Abū l-Ŷayš Muŷāhid [9], seigneur des Baléares et de Dénia, envoya à Abū Gālib, lorsqu'il conquit Murcie (Abū Gālib habitait cette ville), mille dīnārs andalous en le priant d'ajouter, dans la dédicace du livre précité, la mention: «composé par Tammām ibn Gālib pour Abū l-Ŷayš Muŷāhid»; mais Tammām refusa et renvoya les pièces d'or; il ne fit absolument rien de ce qu'on lui demandait, et déclara: «Par Dieu, » même s'il me donnait le monde, je ne ferais pas cela et je ne me » permettrais pas de mentir car je ne l'ai pas composé spécialement » pour lui, mais pour tous ceux qui recherchent la science». Admirez le dessein élevé de ce chef de guerre, mais admirez aussi le désintéressement de ce savant [10].

24. — le lexique d'Aḥmad ibn Abān ibn al-Sayyid [1] connu sous le titre de *Kitāb al-ʿālam* [2]; il comprend une centaine de tomes sur les divers sujets, avec une grande richesse de matière; il commence par les astres et se termine par les fourmis;

— le *Kitāb al-nawādir* [3] d'Abū ʿAlī Ismāʿīl ibn al-Qāsim [4] qui concurrence [118] *al-Kitāb al-ḳāmil* d'Abū l-ʿAbbās al-

[7] Lexicographe m. en 436/1044; v. *BAH*, III, n° 600; IX, 359-61; *Literatura*, 140, qui l'appelle Ben Atabán; son ouvrage est intitulé *talqīḥ al-ʿayn*.

[8] V. *supra*, § 21.

[9] Fondateur du royaume indépendant de Dénia et des Baléares, qui gouverna de 400 à 436/1009-1044; v. *BAH*, IV, n° 179; *E. I.*, III, 666; Pérès, *Poésie*, à l'index.

[10] L'anecdote est, sous une forme un peu différente, dans *Elogio*, 49.

§ 24. [1] Abū l-Qāsim, disciple d'Abū ʿAlī al-Qālī, préfet de police, *ḳātib* et lexicographe, m. en 385/993; v. *BAH*, III, n° 380; IX, 327; *Literatura*, 139.

[2] A. González Palencia, *Literatura*, 139, lit sans doute *Kitāb al-ʿālim* et traduit «*Libro del Sabio*», mais il faut plutôt comprendre: «*Livre du monde*».

[3] V. *Kitāb al-amālī wa-l-ḏayl wa-l-nawādir*, Caire 1344/1926; cf. *BAH*, IX, 323.

[4] Al-Qālī, v. *supra*, § 12.

Mubarrad [5]; je puis affirmer que si l'ouvrage d'Abū l-ᶜAbbās contient plus de grammaire et de faits, celui d'Abū ᶜAlī renferme plus de vocabulaire et de vers;

— le *Kitāb al-fuṣūṣ* [6] de Ṣāᶜid ibn al-Ḥasan al-Rabaᶜī [7] qui est sur le modèle des deux précédents;

— en grammaire, nous avons le commentaire élaboré par al-Ḥawfī [8] de l'ouvrage d'al-Kisā'ī [9]; le fond est bon;

— le livre d'Ibn Sīda [10] sur la matière, intitulé *al-ᶜĀlim wa-l-mutaᶜallim* [11];

— un commentaire fait par le même auteur d'un ouvrage d'al-Ajfaš [12].

25. *Poésie.*

Parmi les ouvrages consacrés à la poésie, je citerai:

— le livre de ᶜUbāda ibn Mā' al-Samā' [1] sur l'histoire des poètes d'Espagne [2]; c'est un bon ouvrage;

— le *Kitāb al-ḥadā'iq* [3] d'Abū ᶜUmar Aḥmad ibn Faraǧ [4] dans lequel l'auteur imite le *Kitāb al-zahra* d'Abū [Bakr]

[5] Philologue de Baṣra, 210-285/826-898; v. *E. I.*, III, 664-5; *GAL*, S., I, 168. Le *Kāmil* a été édité par Wright, Leipzig 1864-1892.

[6] «Les gemmes»; v. *BAH*, IX, 326; *GAL*, S., I, 254.

[7] Lexicographe andalou, m. en 417/1026; v. *Ensayo*, nº 79; *Literatura*, 140; *GAL*, S., I, 254.

[8] ᶜAlī b. Ibrāhīm b. Saᶜīd al-Miṣrī al-Naḥwī, Abū l-Ḥasan, auteur d'un ouvrage intitulé *al-Mūḍiḥ fī l-naḥw*, v. *BAH*, IX, 317; *Literatura*, 136, 281.

[9] Grammairien et «lecteur» du Kūfa, m. vers 189/805; v. *E. I.*, II, 1096.

[10] ᶜAlī b. Ismāᶜīl b. Sīda (qu'il faut probablement prononcer Sīdo) al-Mursī, Abū l-Ḥasan, philologue et littérateur andalou (398-458/1007-1066); v. *E. I.*, II, 444; *GAL*, S., I, 542; Sarton, I, 782.

[11] «Le savant et l'élève»; perdu; mais nous avons son monumental *Muǧaṣṣaṣ*.

[12] Il s'agit, non point d'al-Ajfaš II, Saᶜīd b. Masᶜada, mais d'al-Ajfaš III, ᶜAlī b. Sulaymān, dont la *kunya*, Abū l-Ḥasan, est la même (m. en 315/928); v. *BAH*, IX, 313-14; *E. I.*, I, 234.

§ **25.** [1] Poète et historien de Cordoue, m. entre 416 et 421/1025-28; v. *Ensayo*, nº 78; *Literatura*, 120; *Maṭmaḥ*, 84.

[2] *Fī aḫbār šuᶜarā' al Andalus;* perdu.

[3] «Le livre des jardins»; v. *E. I.*, Suppl., 95-96.

[4] Aḥmad b. Faraǧ b. Mantīl b. Qays, traditionniste et courtisan de Cordoue, m. en 344/976; v. *BAH*, III, nº 331, VII, nº 127; *Maṭmaḥ*, 79-80; *Elogio*, 63; *Literatura*, 56; *GAL*, S. I., 250.

Muḥammad ibn Dāwūd [5], avec cette différence qu'Abū Bakr a divisé son ouvrage en cent chapitres de cent vers, et Abū ʿUmar a réparti le sien en deux cents chapitres de cent vers, sans que le titre d'aucun d'eux se retrouve dans l'ouvrage d'Abū Bakr, et en ne citant que des vers composés par des Andalous; il a réalisé un excellent choix et atteint la perfection, de sorte que son livre, par le fond, est unique;

— le *Kitāb al-tašbīhāt min aš*ʿ*ār ahl al-Andalus* [6] compilé par Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad ibn Abī l-Ḥasan al-Kātib [7] qui est encore vivant;

— dans le même ordre d'idées, le commentaire d'Abū l-Qāsim Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Iflīlī [8] sur la poésie d'al-Mutanabbī [9]; il est très bon [10].

[5] Fils du fondateur du ẓāhirisme, anthologue et poète de Baġdād, 255-297/869-909; v. *GAL*, S., I, 249. Le *Kitāb al-zahra* a été publié à Chicago, en 1932, par A. R. Nykl.

[6] «Les comparaisons dans la poésie des Andalous».

[7] Poète et littérateur du Ve / XIe siècle; v. *BAH*, III, n° 1194.

[8] Savant andalou, 352-441/963-1049; v. *BAH*, III, n° 485; *Literatura*, 227; R. Blachère, *al-Motanabbi*, Paris 1935, 295.

[9] Ouvrage inédit; v. Blachère, *ibid.*

[10] Le texte des *Analectes* et des éditions orientales présente ici une lacune qui n'existait pas dans le ms. utilisé par Gayangos; voici la traduction anglaise (p. 185) du passage en question: «But had the Andalusians no other work to boast of than that entitled Shodhúru-l-dhahab (gold particles), this alone would be sufficient to prove their eloquence and establish their fame as poets. The author is 'Ali Ibn Músa Ibn 'Ali Ibn Mohammed Ibn Khalf Abú-l-Hasan Al-ansárí Al-Jayyéní (from Jaen), an inhabitant of the city of Fez, and preacher of its mosque, who is generally acknowledged to have had no rival in poetry. Indeed his poem on alchymy is considered to be the best poetical composition of the age for the fulness and depth of the measure, the comprehensiveness of the meaning, the eloquence and choice of the expressions; so much so that it was a common saying among Andalusian literati, «If Abú-l-hasan's poem cannot teach thee how to make gold, it will at least show thee how to write verses» — and others would say, «Abú-l-Hasan's gold may be surpassed, but his science cannot». He was also called the poet of the Hakíms, and the Hakím of the poets, and died (may God forgive him!) in the year 393 (A. D. 1002-3).

«If from poetry I pass to history, I shall be able to prove to thee that in that science also we possess some works of the greatest merit. I have already said elsewhere that the historian Ahmed Ibn Mohammed ar-Rází left several valuable writings on the history and topography of this country. In this number is counted a history of the sultáns who reigned over Andalus, in which their actions, their wars...»

26. *Histoire.*

— les chroniques d'Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsà al-Rāzī [1] sur l'histoire des rois d'Espagne, leur administration, leurs expéditions et leurs disgrâces [2]; elles sont nombreuses;

— un livre du même auteur consacré à la description et à la topographie de Cordoue et à l'emplacement des demeures des notables [3], dans le même genre que le début de l'ouvrage d'Ibn Abī Ṭāhir [4] sur l'histoire de Bagdad, qui indique les lieux où se trouvaient les demeures des courtisans d'Abū Ŷa'far al-Manṣūr dans la même ville;

— des chroniques diverses parmi lesquelles j'ai pu voir l'*Histoire de ʿUmar ibn Ḥafṣūn* [5] *— maître de Reyyo —, de ses batailles, de ses actes et de ses guerres* [6];

— une autre chronique relative à ʿAbd al-Raḥmān ibn Marwān al-Ŷillīqī [7], révolté dans le Ŷawf [8], et à l'histoire des Banū Qasī [9], des Tuŷībides [10] et des Banū l-Ṭawīl [11] dans la marche [supérieure]; j'ai vu à ce sujet des livres de toute beauté;

— un livre en de nombreux tomes sur l'histoire de Reyyo, de

§ 26. [1] V. *supra*, § 4.

[2] *Fī ajbār mulūk al-Andalus wa-jidmati-him wa-gazawāti-him wa-nakabāti-him.*

[3] *Fī ṣifat Qurṭuba wa-jiṭaṭi-hā wa-manāzil al-aʿyān bi-hā.*

[4] V. *supra*, § 13.

[5] Agitateur andalou, m. en 306/918; v. *E. I.*, III, 1049-50.

[6] *Ajbār ʿUmar b Ḥafṣūn al-qā'im bi-Rayya wa-waqā'iʿi-hi wa-siyari-hi wa-ḥurūbi-hi* (ouvrage anonyme; v. *Ensayo*, p. 396) attribué par Brockelmann, *GAL*, S., I, 231, à al-Rāzī.

[7] Seigneur de Badajoz révolté en 254/868; v. E. Lévi-Provençal, *Histoire*, I, 295 sqq.

[8] Le Nord; Ibn Marwān al-Ŷillīqī est entré en dissidence dans la région de Mérida que les Andalous considéraient comme située au nord-ouest de Cordoue.

[9] Famille aragonaise qui se déclara indépendante à Tudèle en 258/871; v. Lévi-Provençal, *Histoire*, I, 323 sqq. et à l'index.

[10] = Banū l-Muhāŷir, famille aragonaise qui se déclara indépendante à Saragosse en 276/890; v. Lévi-Provençal, *Histoire*, 328, 388 et à l'index.

[11] Les fils de Muḥammad al-Ṭawīl (al-Ṭuwayl?), seigneur de Huesca; v. Lévi-Provençal, *Histoire*, I, 388, 393, 394, II, 30, 31. Toutes ces chroniques anonymes sont citées par Brockelmann, *GAL*, S., I, 231, parmi les œuvres d'al-Rāzī, par suite, très probablement, d'une fausse interprétation de ce passage.

ses forteresses, de ses guerres, de ses juristes et de ses poètes [12], dû à la plume d'Isḥāq ibn Salama ibn Isḥāq al-Layṯī [13];

— l'ouvrage de Muḥammad ibn Ḥāriṯ al-Jušanī [14] sur l'histoire des cadis de Cordoue et des autres provinces d'Espagne [15];

— un livre sur l'histoire des juristes de Cordoue [16];

— un livre d'Aḥmad ibn Muhammad ibn Mūsà [17] sur les généalogies des plus illustres andalous [18], en cinq gros volumes; c'est un des meilleurs et des plus vastes ouvrages qui existent sur les généalogies;

27. — le livre de Qāsim ibn Aṣbag [1] sur les généalogies; il est particulièrement beau, complet et succinct;

— son livre sur les vertus des Umayyades [2]; [119] il est si digne de confiance et si important qu'il a acquis une grande célébrité et que son renom s'est répandu partout;

— des ouvrages sur les chefs de forteresses et les six *ǧund*-s d'Espagne [3];

— de nombreux livres où est retracée l'histoire des poètes d'Espagne [4], dédiés à al-Mustanṣir [5]; j'ai vu notamment l'histoire des poètes d'Elvira en une dizaine de tomes [6];

— le *Kitāb al-ṭawāliᶜ* [7] sur les généalogies des Andalous;

[12] *Fī aǧbār Rayya wa-ḥuṣūni-hā wa-ḥurūbi-hī wa-fuqahā'i-hī wa-šuᶜarā'i-hā.*

[13] Historien du IVᵉ / Xᵉ siècle; v. *Ensayo*, nº 66; *Literatura*, 211.

[14] Historien et cadi d'Espagne, m. en 361/971; v. Dozy, *Recherches*³, 34 sqq.; *G. S.*, nº 133; Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid 1928; Ben Cheneb, *Classes*, XVIII-XXI; *Literatura*, 186; *GAL*, S., I, 232.

[15] *Fī aǧbār al-quḍāt bi-Qurṭuba wa-sā'ir bilād al-Andalus;* éd. et trad. Ribera, Madrid 1914.

[16] *Fī aǧbār al-fuqahā'.*

[17] V. *supra*, § 4.

[18] *Fī ansāb mašāhīr ahl al-Andalus;* v. *Ensayo*, nº 23.

§ 27. [1] V. *supra*, § 19.

[2] *Fī faḍā'il Banī Umayya.*

[3] *Fī aṣḥāb al-maᶜāqil wa-l-aŷnād al-sitta bi l-Andalus;* ouvrage anonyme; v. *Ensayo*, 396.

[4] *Aǧbār šuᶜarā' al-Andalus.*

[5] V. *supra*, § 10.

[6] *Aǧbār šuᶜarā' Albīra.*

[7] Nous n'avons pu obtenir aucun renseignement sur cet ouvrage.

— la grande chronique sur les habitants de l'Espagne [8] par Abū Marwān ibn Ḥayyān [9] en une dizaine de volumes, l'un des ouvrages les plus importants qui aient été consacrés à ce sujet; l'auteur est encore en vie; il n'a d'ailleurs pas dépassé l'âge de la maturité [10];

— le *Kitāb al-ma'āṯir al-ʿāmiriyya* [11] de Ḥusayn ibn ʿĀṣim [12] consacré à la biographie et à l'histoire d'Ibn Abī ʿĀmir [13];

— le livre d'Aquštīn (Muḥammad ibn ʿĀṣim al-Naḥwī) [14] sur les classes de secrétaires en Espagne [15];

— le livre de Sakan ibn Saʿīd [16] sur le même sujet;

— le livre d'Aḥmad ibn Faraǧ [17] sur les fauteurs de troubles et les révoltés en Espagne et sur leur histoire [18];

— l'*Histoire des médecins d'Espagne* [19] de Sulaymān Ibn Ǧulǧul [20].

28. *Médecine:*

— les ouvrages du vizir Yaḥyà ibn Isḥāq [1] qui sont de très beaux livres, d'une haute tenue,

8 Il s'agit du *Muqtabis fī ta'rīǧ riǧāl al-Andalus*, encore inédit.

9 Ḥayyān b. Ǧalaf b. Ḥusayn b. Ḥayyān, historien andalou, 377-469/987-1075; v. *E. I.*, II, 405-6; *GAL*, S., I, 578; ajouter *G. S.*, n° 212; Sarton, I, 734-5; Mieli, 185.

10 *Analectes:* الاكتحال; nous lisons الاكتهال.

11 «Les fastes d'Ibn Abī ʿĀmir».

12 Ḥusayn b. ʿĀṣim b Kaʿb b. Muḥammad al-Ṯaqafī, Abū l-Walīd, historien de Cordoue, m. en 450/1058; v. *BAH*, III, n° 650; VII, n° 349; *G. S.*, n° 162; *Ensayo*, n° 94; *Literatura*, 174.

13 Alias al-Manṣūr, m. en 392/1002; v. *E. I.*, III, 269-72.

14 Augustin, Muḥammad b. Mūsà b. Yazīd, m. en 307/919-20, est un chrétien converti; v. *Ensayo*, n° 10. Il est ici confondu avec le grammairien Muḥammad b. ʿĀṣim, sur lequel v. *infra*, § 35.

15 *Fī ṭabaqāt al-kuttāb bi-l-Andalus;* v. *Ensayo*, n° 10.

16 Historien de Séville, m. en 457/1065; v. *Ensayo*, n° 104.

17 V. *supra*, § 25.

18 *Fī l-muntazīn wa-l-qā'imīn bi-l-Andalus wa-aǧbāri-him.*

19 *Kitāb aǧbār aṭibbā' al-Andalus* (perdu).

20 Sulaymān b. Ḥassān b. Ǧulǧul, Abū Dāwūd, médecin et auteur d'ouvrages de médecine et d'histoire; m. après 372/982; v. *BAH*, III, n° 767; Ṣāʿid, *Ṭabaqāt*, 148; Ibn Abī Uṣaybiʿa, I, 21, II, 35, 41, 42, 43, 46-48; *G. S.*, n° 140; Sarton, I, 682; Mieli, 182; *GAL*, S., I, 422.

§ 28. 1 Vizir d'al-Nāṣir, médecin et auteur d'ouvrages de médecine; v. *BAH*, III, n° 1460; *Ṭawq*, 167; Ṣāʿid, *Ṭabaqāt*, 143; Ibn Abī Uṣaybiʿa, II, 43.

— et ceux de notre maître Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Maḏḥiǧī [2] — alias Ibn al-Kattānī —; ses beaux travaux ont une haute tenue;

— le *Taṣrīf [li-man ᶜaǧiza ᶜan il-ta'līf]* [3] d'Abū l-Qāsim Jalaf ibn ᶜAbbās [4] al-Zahrāwī [5]; cet auteur a été notre contemporain et nous l'avons rencontré; nous ne mentirons pas en disant que l'on n'a pas composé de livre de médecine plus complet ni de meilleur traité théorique et pratique sur les tempéraments humains;

— les livres d'Ibn al-Haytam [6] sur les propriétés des plantes, les poisons et les simples [7] sont des plus importants et des plus utiles.

29. *Philosophie.*

— J'ai vu une collection de dissertations et un recueil de textes fondamentaux de Saᶜīd ibn Fatḥūn al-Saraqusṭī [1] — surnommé al-Ḥammār [2] — prouvant qu'il était passé maître en ce métier;

— les épîtres de notre maître Abū ᶜAbd Allāh Muḥam-

[2] Médecin de l'époque d'al-Manṣūr, m. vers 420/1029; v. *BAH*, III, n° 81; Ibn Abī Uṣaybiᶜa, II, 45; *Literatura*, 290; Pérès, 376, 383-4, 386-8; Asín, I, 100, n. 125; tous les auteurs l'appellent Ibn al-Kattānī (Asín: Catani), sauf R. Blachère qui, dans sa trad. des *Ṭabaqāt* de Ṣāᶜid, 148, a corrigé en Ibn al-Kinānī.

[3] Le titre, trad. en latin par: *concessio ei data qui componere haud valet*, semble désigner une «direction donnée», un «guide»; sur cet ouvrage, v. *GAL*, S., I, 425. Le texte des *Analectes* portait كتب qu'il convient de lire كتاب.

[4] *Analectes:* عياش; il faut lire: عباس.

[5] Latin: Abulcasis, Albucasis, Alsahavius, célèbre médecin d'Espagne, m. en 404/1013; v. *BAH*, III, n° 715; Ibn Abī Uṣaybiᶜa, II, 52; Sarton, I, 681-2; Mieli, 181-2 et références citées.

[6] ᶜAbd al-Raḥmān b. Isḥāq b. al Haytam, médecin d'al-Manṣūr, auteur d'ouvrages de médecine; v. *BAH*, III, n° 1574; Ibn Abī Uṣaybiᶜa, II, 46; *Literatura*, 289.

[7] *Fī l-jawāṣṣ wa-l-sumūm wa-l-ᶜaqāqīr.*

§ **29.** [1] Traditionniste, grammairien, géomètre et musicologue d'Espagne, 252-346/866-957; v. Ṣāᶜid, *Ṭabaqāt*, 129, 149; *BAH*, III, n° 813.

[2] La lecture *al-ǧammār* est adoptée par Gayangos (the match Seller); Ḍabbī donne *al-jammār* (cabaretier), tandis que R. Blachère (*Ṭabaqāt* de Ṣāᶜid) lit, ainsi que l'éditeur des *Analectes: al-Ḥammār* (le Muletier).

mad ibn al-Ḥasan al-Maḏḥiŷī [3] en la matière sont célèbres; elles circulent, leur qualité est parfaite, leur valeur supérieure et leur utilité énorme.

30. *Mathématiques.*

En ce qui concerne l'arithmétique et la géométrie, nous ne sommes doués, en cette science, d'aucune autorité ni d'aucune connaissance. Nous ne pouvons donc nous fier à notre propre jugement pour discerner les bons auteurs des médiocres, parmi les habitants de notre pays; cependant, j'ai entendu un savant dont je suis sûr de l'intelligence et de la foi, et que l'on s'accorde à juger particulièrement compétent en la matière, dire que pour les *Tables astronomiques* (*azyāŷ*), rien ne valait celles de Maslama [1] et d'Ibn al-Samḥ [2] qui sont tous deux nos compatriotes;

— de même le *Kitāb al-misāḥa al-maŷhūla* [3], par Aḥmad ibn Naṣr [4] n'a pas de précédent en son genre.

* * *

31. Nous nous sommes borné à signaler les ouvrages qui méritent d'être cités et qui appartiennent aux sept catégories hors desquelles un homme intelligent et savant ne saurait choisir un sujet; ce sont les suivantes:

1 — une matière [120] que l'on invente et dans laquelle on n'a aucun prédécesseur;

2 — un ouvrage insuffisant que l'on complète;

3 — un ouvrage difficile que l'on commente;

3 V. *supra*, § 28.

§ 30. 1 Maslama b. Aḥmad al-Maŷrīṭī, astronome et naturaliste, m. vers 398/1007; v. Ṣāʿid, *Ṭabaqāt*, 129, 149; Ibn Abī Uṣaybiʿa, II, 39; Sarton, I, 668-9; Mieli, 180; *E. I.*, III, 100-101; *GAL*, S., I, 431.

2 Aṣbag b. Muḥammad b. al-Samḥ al-Mahrī, Abū l-Qāsim, disciple de Maslama, géomètre et astronome de Grenade, m. en en 426/1034-5; v. Ṣāʿid, *Ṭabaqāt*, 130-1; Ibn Abī Uṣaybiʿa, II, 39-40; Sarton, I, 715; Mieli, 180; *GAL*, S., I, 861.

3 «La géométrie inconnue» (?).

4 Mathématicien peu connu; v. *BAH*, III, n° 472.

4 — un ouvrage trop long que l'on résume sans altérer le fond;
5 — des renseignements dispersés que l'on réunit;
6 — des documents en désordre que l'on ordonne;
7 — un ouvrage fautif que l'on corrige.

Quant aux ouvrages qui, [dans une discipline], sont inférieurs à d'autres [qui existent], nous n'avons pas pris la peine de les signaler; à notre avis, ceux qui ont été composés par nos compatriotes sont trop nombreux pour que nous puissions les connaître tous.

* * *

32. *Théologie (Kalām).*

En ce qui concerne la théologie (*kalām*), bien que dans notre pays les conflits ne soient pas aigus et que les sectes ne soient guère opposées, qu'on se soit donc rarement préoccupé de cette discipline, nous ne sommes point dépourvus [de *mutakallimūn*]. Il y a en Espagne des gens qui sont partisans du muʿtazilisme, en ont étudié les principes et ont rédigé des ouvrages sur cette doctrine. Je citerai: Jalīl ibn Isḥāq [1], Yaḥyà ibn al-Samīna [2], le chambellan Mūsà ibn Ḥudayr [3] et son frère Aḥmad [4], *Ṣāḥib al-Maẓālim*, qui faisait ostensiblement de la propagande en faveur du muʿtazilisme

33. Pour notre part, nous avons composé, d'après les règles de l'école que nous avons choisie parmi les doctrines sunnites, un ouvrage sur cette question; bien que de faible volume et ne comptant qu'un petit nombre de pages puisqu'il dépasse à peine 200 feuillets, il est particulièrement profitable car, en passant sous silence toutes les

§ 32. [1] Il s'agit très certainement de Jalīl b. ʿAbd al-Malik, surnommé Jalīl al-Gafla, muʿtazilite cordouan du IIIe / IXe siècle; v. Asín, *Abenmasarra*, 139-40; *Literatura*, 228.

[2] Mathématicien, astronome, médecin, muʿtazilite de Cordoue, m. en 315/927; v. Ṣāʿid, *Ṭabaqāt*, 124; Ibn Abī Uṣaybiʿa, II, 39; *Analectes*, II, 255; Asín, *Abenmasarra*, 140.

[3] *Ṣāḥib al-madina* et *Ḥāǧib*, m. en 320/932; v. Lévi-Provençal, *Xe siècle*, 59, 65, 90, 94, 101.

[4] V. Lévi-Provençal, *Xe siècle*, 101.

polémiques, nous nous sommes abstenu de nous étendre longuement et nous nous sommes borné à apporter des preuves choisies, avec des prémisses solides ressortissant au témoignage des sens et à l'authentification immédiate de la raison [1].

Nous avons entrepris, sur des sujets que nous avons approfondis, une série d'ouvrages dont les uns sont terminés, d'autres en cours d'achèvement, d'autres enfin déjà commencés, et nous prions Dieu de nous aider à les mener à bonne fin. Nous ne les citerons pas parce que nous ne voulons pas en tirer vanité, et nous n'indiquerons pas leurs titres car nous ne cherchons pas la renommée. Notre seul but est Notre Seigneur à Qui appartient le pouvoir de nous aider et de nous récompenser; ce qui est pour Dieu apparaîtra clairement; Dieu nous suffit et Il est un excellent garant.

* * *

34. Malgré la distance qui sépare notre pays de la source où jaillit la science et tout éloigné qu'il soit de la demeure des savants, nous avons pu citer un tel nombre d'ouvrages dus à la plume de ses habitants que l'on en chercherait en vain l'équivalent en Perse, à al-Ahwāz, aux Diyār Muḍar, aux Diyār Rabīʿa, au Yémen ou en Syrie, bien que ces pays soint proches de l'Irak, qui est le centre où émigrent l'intelligence et les grands esprits, le rendez-vous des connaissances et des savants.

35. Quand nous citons comme poète Abū l-Aŷrab Ŷaʿwana ibn al-Ṣimma al-Kilābī [1], nous ne le mettons en concurrence qu'avec Ŷarīr et Farazdaq dont il est le contemporain, et, pour être équitable, il faudrait prendre ses vers comme des «témoins lexicographiques» car il suit la méthode des Anciens et non celle des Modernes. Quand nous nommons Baqī ibn Maj-

§ 33. [1] On ne sait exactement à quel ouvrage Ibn Ḥazm fait allusion ici; peut-être faut-il songer à *al-Durra fī tadqīq al-kalām fī-mā yalzam al-insān iʿtiqādu-hu wa-l-qawl bi-hi fī l-milla wa-l-niḥla bi-jtiṣār wa-bayān*, v. *GAL*, S., I, 696.

§ 35. [1] Poète d'Espagne des I-IIe / VII-VIIIe siècles; v. *BAH*, III, n° 626; *Literatura*, 63; Pérès, *Poésie*, 44.

l a d [2], nous pensons que seuls peuvent rivaliser avec lui Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bujārī [3], Muslim ibn al-Ḥaŷŷāŷ al-Nīsābūrī [4], Sulaymān ibn al-Aš'aṯ al-Siŷistānī [5] et Aḥmad [ibn ʿAlī] ibn Šuʿayb al-Nasā'ī [6]. Quand nous parlons de Q ā s i m ibn M u ḥ a m m a d [7], nous ne le comparons qu'à al-Qaffāl [8] et Muḥammad [121] ibn ʿUqayl al-Faryābī [9], dont il était l'associé et le condisciple auprès d'al-Muzanī Abū Ibrāhīm [10]. Quand nous mentionnons ʿ A b d A l l ā h ibn Q ā s i m ibn H i l ā l [11] et M u n ḏ i r ibn S a ʿ ī d [12], nous ne les assimilons qu'à Abū l-Ḥasan ibn al-Mugallis [13], à al-Jallāl [14], à al-Dībāŷī [15], à Ruwaym ibn Aḥmad [16], dont il a été le condisciple auprès d'Abū Sulaymān [17]. Quand nous signalons M u ḥ a m m a d ibn ʿU m a r ibn L u b ā b a [18] et son

2 V. *supra*, § 17.

3 L'auteur du *Ṣaḥīḥ*, 194-256/810-870.

4 L'auteur de l'autre *Ṣaḥīḥ*, m. en 261/875.

5 Abū Dāwūd, auteur du *Kitāb al-sunan*, 202-275/817-889.

6 L'auteur du *Musnad;* m. en 363/915. *Analectes:* النسوي qu'il faut lire النسائي.

7 V. *supra*, § 22.

8 Muḥammad b. ʿAlī b. Ismāʿīl al-Šāšī al-Qaffāl al-Kabīr, Abū Bakr, *faqīh* šāfiʿite du Jurāsān, 291-365/904-976; v. Subkī, II, 176-191; *GAL*, S., I, 307.

9 *Faqīh* šāfiʿite d'Égypte, m. en 235/850; v. Subkī, II, 19-20, qui donne l'orthographe de ʿUqayl.

10 Ismāʿīl b. Yaḥyà al-Muzanī, disciple d'al-Šāfiʿī, m. en 264/878; v. Subkī, I, 238-47; *GAL*, S., I, 305.

11 Il s'agit sans doute de ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Qāsim, m. en 272/885-6, *faqīh* mālikite qui fut l'élève de Dāwūd (v. *supra*, § 18, n. 4) et transmit sa doctrine en Espagne; v. *Literatura*, 279; Asín, I, 131-2.

12 V. *supra*, § 18.

13 *Faqīh* ẓāhirite d'Irak; v. *Ẓâhiriten*, 111; Asín, I, 131, n. 159. *Analectes:* المفلس; nous lisons: المغاس.

14 Aḥmad b. Muḥammad b. Hārūn, Abū Bakr al-Jallāl al-Bagdādī, *faqīh* ḥanbalite, m. en 311/923; v. J a ṭ ī b, *Ta'rīj Bagdād*, V, 112-113; *GAL*, S., I, 311.

15 Non identifié.

16 Abū Muḥammad, mystique ẓāhirite de Bagdād, m. en 303/915; v. *Ẓâhiriten*, 112.

17 Il s'agit de Dāwūd al-Ẓāhirī, v. *supra*, § 18.

18 Abū ʿAbd Allāh, traditionniste et *faqīh* de Cordoue, 225-314/840-926; v. *BAH*, VIII, nº 1187.

oncle Muḥammad ibn ʿĪsà [19], ainsi que Faḍl ibn Salama [20], nous ne les mettons en compétition qu'avec Muḥammad ibn ʿAbd al-Ḥakam [21], Muḥammad ibn Saḥnūn [22] et Muḥammad ibn ʿAbdūs [23]. Quand nous faisons état de Muḥammad ibn Yaḥyà al-Riyāḥī [24] et d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿĀṣim [25] nous ne les jugeons pas inférieurs aux grands disciples de Muḥammad ibn Yazīd al-Mubarrad [26].

36. Nous pourrions nous estimer satisfaits d'avoir seulement, comme poète de génie, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Darrāŷ al-Qasṭallī [1] qui ne reste certainement pas en arrière de Baššār ibn Burd, Ḥabīb [2] et al-Mutanabbī; mais nous possédons par surcroît Ŷaʿfar ibn ʿUṭmān al-Ḥāŷib [3], Aḥmad ibn ʿAbd al-Malik ibn Marwān [4], Aglab ibn Šuʿayb [5], Muḥammad Ibn Šajīṣ [6], Aḥmad ibn Faraŷ [7], ʿAbd al-Malik ibn Saʿīd al-Murā-

19 Muḥammad b. ʿĪsà b. Rifāʿa al-Jawlānī, al-Qallās, traditionniste, m. en 337/948; v. *BAH*, VIII, n° 1243.

20 *Faqīh* mālikite de Pechina, m. en 317 ou 319/929 ou 931; v. *BAH*, III, n° 1283, VIII, n° 1040.

21 Disciple de Mālik, *faqīh* de Kairouan, 182-268/799-881; v. Ben Cheneb, *Classes*, 210; Subkī, I, 223-4; *G. S.*, n° 63; *GAL*, S., I, 228; *E. I.*, II, 375 *a*.

22 V. *supra*, § 13.

23 V. *supra*, § 13.

24 Grammairien de Cordoue, m. en 358/968; v. *BAH*, III, n° 312, VIII. n° 1290.

25 Philologue andalou, m. en 382/992; v. *BAH*, III, n° 243, VIII, n° 1653.

26 V. *supra*, § 24.

§ **36.** 1 Sur ce poète andalou (347-421/958-1030), v. R. Blachère, dans *Hespéris*, XVI (1933); *GAL*, S., I, 478.

2 Il s'agit d'Abū Tammām.

3 Alias Ibn al-Muṣḥafī, vizir et poète; v. *BAH*, III, n° 614; *Maṭmaḥ*, 4-8; Lévi-Provençal, *Histoire*. II, 172 et à l'index; Pérès, *Poésie*, à l'index; *Literatura*, 57.

4 Poèteandalou de peu de notoriété; v. *BAH*, III, n° 438.

5 Poète de Cordoue; v. *BAH*, III; n° 579; Ṯaʿālibı, *Yatīma*, I, 374.

6 Muḥammad b. Muṭarrif b. Šajīṣ, poète qui devait mêler le sérieux et le plaisant; m. avant 400/1009-10; v. *BAH*, IX, 408; Ṯaʿālibī, *Yatīma*, I, 373.

7 V. *supra*, § 25.

dī [8]; tous ces poètes sont des étalons qu'il ne fait pas bon approcher, des coursiers au front lisse.

37. Parmi les prosateurs d'art (*bulagg'*), nous avons Aḥmad ibn ʿAbd al-Malik ibn Šuhayd [1], notre ami et compagnon; il est encore en vie et n'a pas atteint l'âge mûr [2]; sa valeur, dans le maniement des figures de rhétorique et des branches de cet art est telle qu'il semble s'exprimer par l'organe conjugué de ʿAmr [3] et de Sahl [4]. Nous possédons également Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Masarra [5] qui est excellent dans la manière qu'il a adoptée, même si, à la tête d'un groupe dont l'énumération serait trop longue, il professe une doctrine qui ne nous agrée pas.

* * *

38. Voici la fin de l'exposé exigé par la dissertation du correspondant de Kairouan. Nous n'avons ajouté à ce qu'il désirait savoir que des détails qu'il était nécessaire de ne pas négliger parce qu'ils se rattachent à la réponse attendue. Louange à Dieu qui aide les humains à acquérir Sa science et leur montre la route qui les en rapproche et les y conduit.

Que Dieu bénisse Notre Seigneur Muḥammad, Son serviteur et Son envoyé, sa famille et ses Compagnons, qu'il lui accorde le salut, l'honneur et la noblesse.

* * *

[8] Sur ce poète, v. *BAH*, III, 1067; Ṯaʿālibī, *Yatīma*, I, 364.

§ 37. [1] Abū ʿĀmir Ibn Šuhayd, l'auteur de la *Risālat al-tawābiʿ wa-l-zawābiʿ*, poète et littérateur de Cordoue, 382-426/992-1035; v. *BAH*, III, nº 437; *Ḏajīra*, I, 161-289; *Maṭmaḥ*, 16-22, 27; *Literatura*, 63; *GAL*, S., I, 479.

[2] Sur cette question de chronologie, v. *supra*, p. 55.

[3] Il s'agit du célèbre prosateur ʿAmr b. Baḥr al-Ǧāḥiẓ.

[4] Il s'agit de Sahl b. Hārūn, littérateur du IIIe / IXe siècle; v. *E. I.*, IV, 64-5; *GAL*, S., I, 213.

[5] Philosophe et mystique d'Espagne, m. en 319/931; v. Asín, *Abenmasarra*; *E. I.*, Suppl., 99; *GAL*, S., I, 378; Mieli, 180, et références citées.

INDEX DES NOMS PROPRES DE PERSONNES

(LES CHIFFRES RENVOIENT AUX PARAGRAPHES)

ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās, 11.
ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Yūsuf ibn al-Farāḍī, 21, 23.
ʿAbd Allāh ibn Qāsim ibn Hilāl, 35.
ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr, 11.
ʿAbd al-ʿAzīz ibn Šuʿayb, 8.
ʿAbd al-Ganī ibn Saʿīd, 21.
ʿAbd al-Malik ibn Ḥabīb ibn Sulaymān, 22, note 1.
ʿAbd al-Malik ibn Saʿīd al-Murādī, 36.
ʿAbd al-Qāhir al-Kurayzī, 13.
ʿAbd al-Raḥman ibn al-Qāsim, 15.
ʿAbd al-Raḥmān ibn Marwān al-Ǧillīqī, 26.
ʿAbd al-Razzāq ibn Hammām, 17.
Ibn ʿAbdūs, 13, 35.
Aglab ibn Šuʿayb, 36.
Aḥmad ibn Abān ibn al-Sayyid, 24.
Aḥmad ibn ʿAbd al-Malik ibn Hāšim al-Išbīlī, 22.
Aḥmad ibn ʿAbd al-Malik ibn Marwān, 36.
Aḥmad ibn ʿAbd al-Malik ibn Šuhayd, 37.
Aḥmad ibn Duḥaym ibn Jalīl, 19, note.
Aḥmad ibn Faraǧ, 25, 27, 36.
Aḥmad ibn Ḥudayr, 32.
Aḥmad ibn Muḥammad ibn Darrāǧ al-Qasṭallī, 36.
Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsà al-Rāzī, 4, 26.
Aḥmad ibn Naṣr, 30.
Aḥmad ibn Saʿīd, 21.
Aḥmad ibn Šuʿayb al-Nasāʾī, 35.
Aḥmad ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, 13, 26.
Aḥmad ibn Ṭālib al-Tamīmī, 13.
al-Aǧfaš, 24.
ʿAlī ibn Muḥammad al-Kātib, 25.
ʿAlī ibn Abī Ṭālib, 11.
ʿĀmir ibn Jalaf al-Saraqusṭī, 21.
Ibn Abī ʿĀmir, 27.
ʿAmr ibn al-ʿĀṣ, 11.
ʿAmr [ibn Baḥr al-Ǧāḥiẓ], 37.
Abū ʿAmr ibn al-ʿAlāʾ, 20.
Anas ibn Mālik, 5, 11.
Aquštīn, 27.
Armānūs, 8.
Asad ibn al-Furāt, 7.
Abū Bakr, [Muḥammad ibn Aḥmad ibn Isḥāq], 1.
Abū Bakr ibn Abī Šayba, 17.
Abū Bakra, 11.
Baqī ibn Maǧlad, 17, 35.
Baššār ibn Burd, 36.
Abū l-Dardāʾ, 11.
al-Dībāǧī, 35.
Faḍl ibn Salama, 35.
Ibn al-Faraḍī, v. ʿAbd Allāh ibn Muḥammad.
al-Farazdaq, 35.
Ibn al-Haytam, 28.
Hišām ibn ʿĀmir, 11.
Ḥabīb [Abū Tammām], 36.
Ḥamza ibn al-Ḥasan al-Iṣfahānī, 13.
Ibn Ḥanbal, 17.
Abū Ḥanīfa, 13.
Umm Ḥarām bint Milḥān, 5, 6.
al-Ḥasan al-Baṣrī, 21.
Abū l-Ḥasan ibn al-Mugallis, 35.
al-Ḥawfī, 24.
Ibn Ḥayyān, 27.
Ḥuḏayfa [ibn al-Yamān], 11.
Ḥusayn ibn ʿĀṣim, 27.
Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Iflīlī, 25.

Ibrāhīm ibn Muzayn, 16.
Abū Ibrāhīm al-Muzanī, 35.
ʿImrān ibn Ḥuṣayn, 11.
ʿĪsà ibn Dīnār, 15.
Isḥāq ibn Salama, 26.
Ismāʿīl [ibn Isḥāq al-Qāḍī], 19.
Ismāʿīl ibn al Qāsim [= al-Qālī], 12, 23, 24.
Jalaf ibn ʿAbbās al-Zahrāwī, 28.
Jalīl ibn Isḥāq (?), 32.
al-Jallāl, 35.
Jāriŷa ibn Ḥudayfa al-ʿAdawī, 11.
al-Kisāʾī, 24.
Mālik ibn ʿAlī ibn Mālik al-Qaṭanī, 16.
Mālik [ibn Anas], 15, 16, 20, 22.
Abū Marwān al-Muʿaytī, 22.
Maslama, 30.
Ibn Masʿūd, 11.
al-Mawṣilī, 13.
Muʿād [ibn Ŷabal], 11.
Muʿāwiya [ibn Abī Sufyān], 24, 35.
al-Mubarrad, 24, 35.
Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Ḥakam, 35.
Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Masarra, 37.
Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Qāsim, 2.
Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik ibn Ayman, 19.
Muḥammad ibn ʿAbdūn, 13.
Muḥammad ibn ʿAbdūs, 13, 35.
Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḥaddād, 22.
Muḥammad ibn Aḥmad al-ʿUtbī, 22, note 2.
Muḥammad ibn ʿĀṣim, 35.
Muḥammad ibn Dāwūd, 25.
Muḥammad ibn Hānīʾ, 12.
Muḥammad ibn al-Ḥāriṯ al-Jušanī, 26.
Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Maḏḥiŷī, 28, 29.
Muḥammad ibn ʿĪsà, 35.
Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bujārī, 35.
Muḥammad ibn Mūsà al-ʿUqaylī, 21.
Muḥammad ibn Saḥnūn, 13, 35.
Muḥammad ibn Šajīṣ, 36.
Muḥammad ibn ʿUmar ibn Lubāba, 35.
Muḥammad ibn ʿUmar ibn al-Qūṭiyya, 23.
Muḥammad ibn ʿUqayl al-Faryābī, 35.
Muḥammad ibn Yāḥyà al-Riyāḥī, 35.
Muḥammad ibn Yaḥyà ibn Mufarriŷ al-Qāḍī, 21.
Muḥammad ibn Yaḥyà ibn ʿUmar, 22.
Muḥammad ibn Yūsuf al-Warrāq, 10.
Muḥammad ibn Ŷarīr [al-Ṭabarī], 17.
Mundir ibn Saʿīd al-Qāḍī, 18, 35.
Mūsà ibn Ḥudayr, 32.
Muslim ibn al-Ḥaŷŷāŷ, 35.
al-Mustanṣir, 10, 27.
al-Mutanabbī, 36.
Muŷāhid ibn Muḥammad ibn Muŷāhid, 23.
Nāfiʿ, 20.
al-Qaffāl, 35.
Qāsim ibn Aṣbag, 19, 27.
Qāsim ibn Muḥammad, Ṣāḥib al-Waṯāʾiq, 22, 35.
Ibn al-Qāsim, v. ʿAbd al-Raḥmān.
Ibn al-Qūṭiyya, v. Muḥammad ibn ʿUmar.
al-Rabīʿ ibn Ziyād, 13.
Ruwaym ibn Aḥmad, 35.
Sahl [ibn Hārūn], 37.
Saʿīd ibn Fatḥūn al-Saraqusṭī, 29.
Saʿīd ibn Manṣūr, 17.
Sakan ibn Saʿīd, 27.
Ibn al-Samḥ, 30.
Ibn Sīda, 24.
Abū Sufyān, 13.
Sulaymān ibn ʿAbd al-Malik, 7.
Sulaymān ibn al-Aš'aṯ, 35.
Sulaymān ibn Ŷulŷul, 27.
Abū Sulaymān [Dāwūd al-Ẓāhirī], 18, 35.
Ṣāʿid ibn al-Ḥasan al-Rabaʿī, 24.
al-Šāfiʿī, 13, 22.
Tammām ibn Gālib, 23.

Ibn Ṭarīf, 23.
ʿUbāda ibn Mā' al-Samā' 25.
ʿUbāda ibn al-Ṣāmit, 5, 11.
Abū ʿUbayd [al-Qāsim ibn Sallām], 21.
Abū ʿUbayda ibn al-Ŷarrāḥ, 11.
[ʿUmar ibn] Hubayra al-Fazārī, 7.
ʿUmar ibn Ḥafṣūn, 26.
ʿUmar ibn Šabba, 13.
ʿUmar ibn Šuʿayb, 8.
Abū ʿUmar ibn ʿAbd al-Barr, v. Yūsuf.
Ibn Umayya al-Ḥiŷārī, 18.
[al-ʿUtbī], 22.
Yaḥyà ibn Isḥāq, 28.
Yaḥyà ibn al-Samīna, 32.
Yūsuf ibn ʿAbd al-Barr, 20.
Abū Yūsuf [al-Qāḍī], 7.
Ŷaʿfar ibn ʿUṯmān al-Ḥāŷib, 36.
Abū Ŷaʿfar al-Manṣūr, 26.
Ŷarīr, 35.
Ibn al-Ŷārūd, 19.
Ŷaʿwana ibn al-Ṣimma, 35.
az-Zuhrī, 21.

فهرس الكتب الوارد ذكرها في الرسالة

الإبانة عن حقائق الديانة ، لمنذر بن سعيد البلوطي ، ١٨
أحكام القرآن ، لاسماعيل بن اسحق ، ١٩
» » ، لابن أمية الحجاري ، ١٨
» » ، لقاسم بن أصبغ ، ١٩
» » ، لمنذر بن سعيد البلوطي ، ١٧
أخبار أطباء الأندلس ، لسليمان بن جلجل ، ٢٧
» إفريقية وملوكها وحروبهم والقائمين عليهم ، لمحمد بن يوسف الوراق ، ١٠
» البصرة ، لعمر بن شبة ، ١٣
» بغداد ، لأحمد بن أبي طاهر طيفور ، ١٣ ، ٢٦
» بنى قسي والتجيبيين وبني الطويل والثغر ، ٣٦
» تيهرت ووهران وتنس ونكور والبصرة ، لمحمد بن يوسف الوراق ، ١٠
» شعراء الاندلس ، ٢٧
» » » ، لعبادة بن ماء السماء ، ٢٥

أخبار شعراء البيرة ، ٢٧
« رية وحصونها وحروبها وفقهائها وشعرائها ، لاسحق بن سلمة بن اسحق الليثي ، ٢٦
« عبد الرحمن بن مروان الجليقي ، ٢٦
« الفقهاء بقرطبة ، ٢٦
« عمر بن حفصون ، ٢٦
« القضاة بقرطبة ، للخشني ، ٢٦
« الكوفة ، لعمر بن شبة ، ١٣
« مصر ، للموصلي ، ١٣
« ملوك الاندلس وخدمتهم وغزواتهم ونكباتهم ، لاحمد بن محمد الرازي ، ٢٦
الاستذكار ، لابن عبد البر ، ٢٠
اصحاب المعاقل والاجناد الستة بالاندلس ، ٢٧
اعتراض على الشافعي ، لمحمد بن عبدون القيرواني ، ١٣
الافعال ، لابن القوطية ، ٢٣
الاكتفاء في قراءة نافع وابي عمرو بن العلاء ، لابن عبد البر ، ٢٠
الأنساب ، لقاسم بن أصبغ ، ٢٧
انساب مشاهير أهل الأندلس ، لاحمد بن محمد الرازي ، ٢٦
البارع ، للقالي ، ٢٣
الباهر ، لمحمد بن أحمد الحداد ، ٢٢
بهجة المجالس وأنس المجالس ، لابن عبد البر ، ٢٠
التاريخ ، لاحمد بن سعيد ، ٢٩
« ، لمحمد بن موسى العقيلي البغدادي ، ٢١

التاريخ الكبير في أخبار أهل الأندلس ، لابن حيان ، ٢٧

تاريخ اصفهان ، لحمزة بن الحسن الاصفهاني ، ١٣

التشبيهات من أشعار أهل الاندلس ، لابي الحسن على بن محمد الكاتب ، ٢٥

التصريف ، لابي القاسم خلف بن عباس الزهراوي ، ٢٨

تفسير القرآن ، لبقىّ بن مخلد ، ١٧

» » ، للطبري ، ١٧

» كتاب الكسائي ، للحوفي ، ٢٤

» الموطإ ، لابي اسحق ابراهيم بن مزين ، ١٦

التمهيد ، لابن عبد البر ، ٢٠

جامع بيان العلم ، لابن عبد البر ، ٢٠

جمع أقاويل مالك ، لاحمد بن عبد الملك وابي مروان المعيطي ، ٢٢

الحدائق ، لابي عمر احمد بن فرج ، ٢٥

خطط البصرة وقطائعها ، ١٣

الخواص والسموم والعقاقير ، لابن الهيثم ، ٢٨

في رجال الموطإ وما لمالك عن كل واحد منهم من الاثار ، لابراهيم بن مزين ، ١٦

الرد على ابى حنيفة ، لاحمد بن طالب التميمي ، ١٣

رسائل ، لسعيد بن فتحون السرقسطي ، ٣٩

» ، لابن الكتاني ، ٣٩

الزهرة ، لمحمد بن داود ، ٢٥

[زيادات] ، لابن طريف ، ٢٣

الزيج ، لابن السمح ، ٣٠

الزيج ، لمسلمة المجريطي ، ٣٠
شرح الحديث ، لعامر بن خلف السرقسطي ، ٢١
« ديوان المتنبي ، لابراهيم بن محمد الإفليلي ، ٢٥
« كتاب الأخفش ، لابن سيده ، ٢٤
في الشروط ، لمحمد بن عبدون القيرواني ، ١٣
في الصحابة ، لابن عبد البر ، ٢٠
صفة قرطبة وخططها ومنازل الاعيان بها ، لاحمد بن محمد الرازي ، ٢٦
في صفات البصرة وذكر اسواقها ومحالها وشوارعها ، لعبد القاهر الكريزي ، ١٣
كتب الطب ، لابن الكتاني ، ٢٨
« « ، ليحيى بن اسحق ، ٢٨
طبقات الكتاب بالاندلس ، لاقشتين ، ٢٧
« « « ، لسكن بن سعيد ، ٢٧
الطوالع في انساب اهل الاندلس ، ٢٧
العالم ، لاحمد بن ابان بن السيد ، ٢٤
العالم والمتعلم ، لابن سيده ، ٢٤
العتبية ، انظر المستخرجة
غرائب حديث مالك بن انس مما ليس في الموطإ ، لقاسم بن أصبغ ، ١٩
الفصوص ، لصاعد بن الحسن ، ٢٤
فضائل بني أمية ، لقاسم بن أصبغ ، ٢٧
« قريش وكنانة ، لقاسم بن أصبغ ، ١٩
فضل الصحابة والتابعين ومن دونهم ، لبقي بن مخلد ، ١٧
فقه الحسن البصري ، لمحمد بن يحيى بن مفرج ، ٢١

فقه الزهري ، لمحمد بن يحيي بن مفرج ، ٢١
الكافي في الفقه ، لابن عبد البر ، ٢٠
الكامل ، للمبرد ، ٢٤
في اللغة ، لابن التياني ، ٢٣
المآثر العامرية ، لحسين بن عاصم ، ٢٧
المجتنى ، لقاسم بن اصبغ ، ١٩
المختلف والمؤتلف في اسماء الرجال ، لابن الفرضي ، ٢١
المساحة المجهولة ، لاحمد بن نصر ، ٣٠
مسالك افريقية وممالكها ، لمحمد بن يوسف الوراق ، ١٠
« الاندلس ومراسيها وامهات مدنها واخبارها الخ لاحمد بن محمد الرازي ، ٤
المستخرجة من الاسمعة او العتبية ، لمحمد بن احمد العتبي ، ٢٢
المستقصية لمعاني الموطإ ، لابراهيم بن مزين ، ١٦
مصنف بقي بن مخلد ، ١٧
« أبي بكر بن أبي شيبة ، ١٧
« عبد الرزاق بن همام ، ١٧
« قاسم بن اصبغ ، ١٩
« محمد بن عبد الملك بن أيمن ، ١٩
المعرب عن اخبار المغرب [لابن الوكيل] ، ١٠
المقصور والممدود والمهموز ، للقالي ، ٢٣
المنتخب ، لمحمد بن يحيى بن عمر بن لبابة ، ٢٣
في المنتزين والقائمين بالاندلس واخبارهم ، لاحمد بن فرج ، ٢٧

المنتقى ، لعبد الله بن علي بن الجارود ، ١٩
المؤتلف والمختلف في اسماء الرجال ، لعبد الغني المصري ، ٢١
الناسخ والمنسوخ ، لقاسم بن اصبغ ، ١٩
النوادر ، للقالي ، ٢٤
الهداية ، لعيسى بن دينار ، ١٥
الواضحة ، لعبد الملك بن حبيب بن سليمان ، ٢٢

TECNICISMOS ARABIGOS Y SU TRADUCCIÓN

La invención de nombres propios y términos técnicos es uno de los casos en que más se manifiesta que las palabras son signos que significan por convención, o *ad placitum*, como definen los lógicos. Por lo mismo resultan tales términos los mejor descritos, cuando los inventores los definieron suficientemente, pero también a veces son los más oscuros, cuando la arbitrariedad no nos ha sido tan revelada. En el caso, nadie extrañará que, al traducir tales términos, aparezcan vacilaciones y dudas. Además, para traducir correctamente, no basta conocer con perfección tanto la lengua original, como aquella a que se vierte el pensamiento ajeno. El mozárabe y el moro latinado, aunque dominasen perfectamente el árabe y el latín — en realidad era el habla vulgar de ambas lenguas lo que solían entender —, no eran de ordinario capaces de una traducción correcta. Y la razón es que no conocían ordinariamente la ciencia de que se trataba. En especial, el lenguaje técnico usado por los autores era meta que no columbraban fácilmente. Ocurre a veces que, aun poseyendo el conocimiento conveniente no sólo de las dos lenguas, sino también el de la ciencia cuyos conceptos se han de traducir, se encuentra el traductor con pasajes de otras ciencias que no posee, o con meras alusiones que para traducir suponen el conocimiento de otras artes, y aun tal vez con matices que existen muy desarrollados en una lengua y que en otra no han llegado a tener importancia especial. El filósofo moderno quizá no esté tan enterado de la química y del lenguaje sublime en ella usado por

los árabes. Y lo mismo pasa en otros casos, como todo el mundo sabe.

Algunas de estas razones son las que intervienen cuando vemos que aun excelentes traductores difieren notablemente al traducir ciertas palabras. Es que en ellas se oculta alguno de esos escollos. Y en el caso cada uno ha tomado su camino. Los demás parece que podemos tomarnos el derecho de presentar el hecho histórico de esas divergencias y, si podemos, también el de juzgar los aciertos o desorientaciones que en unos u otros han tenido lugar.

Aquí primeramente nos vamos a ocupar de las traducciones de la palabra معدول; en segundo lugar hablaremos de los términos *unívocos*, *equívocos*, etc., y sus correspondientes en árabe; en tercer lugar examinaremos el significado de la palabra استثناء, cuando se habla de las oraciones condicionales.

LA PALABRA المعدولة Y SU SIGNIFICADO

La palabra المعدولة ha sido fructuosa en interpretaciones. La vemos con el significado de *privativa*, de *positivamente afirmativa*, de *disyuntiva*, de *equivalente*, de *infinita*, etc. Basta advertir este hecho para probar que no sabemos con precisión su significado.

Avicena nos advierte el modo cómo podremos obtener el resultado apetecido: فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة [1]. No es al lógico, sino al lexicógrafo de cada lengua particular, a quien pertenece el estudio de la significación propia de esa palabra.

[1] Ibn Sīnā, *Le Livre des Theorèmes et des Avertissements*, publié d'après les mss. de Berlin, de Leyde et d'Oxford et traduit avec éclaircissements par J. Forget... Leyde 1892, كتاب الاشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس حجة الحق ابي علي ... بن سينا ، سنة ١٨٩٢ المسيحية ، صفحة ٢٨ ، سطر ١٣.

Siguiendo este criterio, puedo señalar, aun en la escasez de medios de que dispongo, el siguiente pasaje de un gramático árabe, representante, según su propia afirmación, de una tradición lingüística.

Pregunta el gramático Rašīd al-Šartūnī [1]: «¿Cuándo los nombres propios resisten a la declinación [flexión completa, tríptota]? En seis casos (responde). Y el sexto es cuando se trata de un nombre propio *desviado*, como ʿUmar, que es desviado de ʿĀmir» (متى يمتنع العلم من الصرف؟ ــ يمتنع العلم من الصرف في ستة مواضع . . . ٦: اذا كان معدولا «كعمر» فهو معدول عن عامر). «Advertencia. Con la palabra *desviación* queremos significar el cambio, en la palabra, de su estructura morfológica primitiva» (فائدة المراد بالعدل تحوّل الكلمة عن صيغتها الاصلية). «Esa desviación puede ser virtual (supositiva) y real. Es virtual en los nombres propios que se apartan de su principio supuesto y estatuído. Y tan sólo se da en 15 nombres propios que se adaptan a la forma [paradigma] *fuʿal* y son indeclinables; y su resistencia a la declinación no tiene otra causa que la de ser nombres propios. Suponen los gramáticos que esos nombres propios han sido trasladados o desviados de la forma *fāʿil*, porque en la forma *fuʿal* es cosa acostumbrada el cambio de *fāʿil*, v. gr. *gudar* y *fusaq* que tienen el mismo sentido que *gādir* y *fāsiq*». (وهو اما تقديري وهو ما كان خروجه عن اصل مقدّر مفروض ولا يكون الا في خمسة عشر علما جاءت على وزن فعل غير مصروفة فليس لمنعها سبب غير العلمية فقدر النحاة انها منقولة او معدولة عن صيغة فاعل لان صيغة فعل عهد فيها التحويل عن فاعل «كغدر وفسق» بمعنى غادر وفاسق). «Desviación real es cuando se apartan

[1] مبادي العربية في الصرف والنحو ... للمعلم رشيد الشرتوني ...، بيروت ١٩٢٨، ص ١٢٩ ــ ١٣٠.

de un principio real y bien comprobado, como etc.» (واما تحقيقي وهو ما كان خروجه عن اصل محقق يدل عليه دليل كما في «احاد واخر وجمع وسحر وامس ومربع»).

No queda aquí la menor duda sobre la significación de la palabra المعدولة, y es la de traspaso, traslado, cambio, desviación o alejamiento de una forma a otra forma menos corriente y menos ordinaria. Y este testimonio, tan positivo, no se debe tomar como el de un arabista muy erudito, sino como el de un indígena que sabe lo que hereda de su familia, a la que alude diciendo que *los gramáticos suponen*... Tampoco es el testimonio de quien alude de paso a una expresión, sino el de quien reflejamente quiere decir el contenido formal de la palabra. Se notará, además, que ésa es la significación corriente del verbo عدل en esa forma primera: «s'écarter, s'éloigner de», etc.

Si, pues, se nos pregunta qué queremos significar con la palabra المعدولة al calificar con ella una palabra árabe, responderemos que queremos decir que es una palabra *desviada*. Y si se nos vuelve a preguntar de qué está *desviada*, respondemos que está *desviada* de la forma corriente y ordinaria de las palabras de formación análoga en un mismo paradigma, como se dice عمر en vez de عامر. Del propio modo, al ver una oración calificada de المعدولة, entendemos que es una oración que va *desviada*. Y si se nos replica preguntando de qué va *desviada*, diremos que va desviada de la construcción corriente y ordinaria de las oraciones en árabe. Pero esto se entiende tan sólo si en la traducción queremos conservar el matiz del original, sin confundirlo con otros matices semánticos parecidos.

Supuesto lo dicho como fundamento indispensable y como criterio semántico en la materia, vamos a recorrer los principales autores filósofos que han empleado esta palabra المعدولة para ver si en ellos encontramos algún motivo para tomarla en otro sentido, y, si no lo encontramos, conservaremos el significado primitivo. Al mismo tiempo veremos qué términos nos proponen los arabistas para traducir esa palabra.

En los *Maqāṣid al-falāsifa* tiene Algazel [1] un pasaje que traduce Gundisalvo [2] de este modo:

«Putant quod hec: *Petrus est insipiens* sit negativa; est autem affirmativa, cum intentio est significare eum esse stultum. Et hoc totum est praedicatum, et potest affirmari et negari, scilicet dici: *Petrus est insipiens* et *Petrus non est insipiens*. Et haec propositio *privativa* dicitur, cum revera sit affirmativa, sed est translata ad formam negationis» (وتسمى هذه قضية معدولة اي هو ايجاب في التحقيق عدل به الى صيغة السلب).

Así traduce Gundisalvo el pasaje de Algazel. Y prescindiendo, respecto de las primeras frases, de ese modo de acomodarse al gusto de los destinatarios que habían de leer la traducción, creo yo que está muy en su lugar la palabra: *est translata*, donde aparece el significado que nos daba el gramático Rašīd, y que está muy bien el *ad formam*. Pero esta exactitud tan sólo puede admitirse si esa forma, que mediante el traslado recibe, sustituye a otra forma y no a una cosa que no sea forma. Y si la forma nueva es de negación *(ad formam negationis)*, será necesariamente porque la primitiva era forma de afirmación, cosa que también se afirma cuando dice: *cum revera sit affirmativa*. Algazel, pues, claramente indica el *traslado* de una forma a otra. Gundisalvo tenía el terreno preparado para una mejor traducción. La palabra p r i v a t i v a = معدولة no parece, pues, responder al paso de una forma afirmativa a otra forma negativa, y adviértase que se trata de formas referentes a un mismo predicado. Además, los autores árabes — Avicena, Ibn Ṭumlūs, Abī Ṣalt de Denia, etc. — contraponen las oraciones positivas y *privativas* a la oración قضية معدولة. Resulta, pues, que en eso no parece muy exacta la traducción de Gundisalvo.

1 مقاصد الفلاسفة لحجة الاسلام الغزالي ... طبع بمطبعة السعادة، مصر، سنة ١٣٣١، ص ١١ -- ١٢.

2 *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*, Venetiis 1506, f° 4 *vb.*

Dieterici [1] propone otras soluciones y traduce así un pasaje análogo: «sondern vielmehr schwankend positiv (معدولة) ist». Y anota luego [2]: «schwankend positiv oder bejahend (موجبات معدولة) bedeutet vielleicht disjunctiv». Se advertirá que Dieterici duda y vacila, sin resolver positivamente la cuestión. Dieterici, sin embargo, era buen conocedor de la obras de al-Fārābī y, según parece, no encontró en este escritor otros pasajes que sugiriesen otra solución más adecuada. Tampoco yo, en las obras que conozco de al-Fārābī, encuentro otros elementos para una solución más positiva.

En cambio, Avicena muchas veces menciona en sus obras la palabra المعدولة; pero nunca la emplea en aquellos adjuntos que sin género de duda precisen el significado exacto y taxativo. Más que definir la frase القضية المعدولة, intenta dar a entender cómo se conoce cuando se ha de tener por tal. Así en el النجاة y en el libro كتاب الاشارات y en la منطق المشرقيين, etc. Veamos algunas particularidades.

La lógica del النجاة [3] fué traducida por Vattier en el siglo XVII y dice [4] así a nuestro propósito:

«La Proposition finie est celle, dont le subiet est un nom fini, et l'Attribut aussi un nom fini; l'Infinie est celle, dont le subiet ou l'Attribut est un nom infini, comme quand on dit: *Le non-Homme est blanc*. La Proposition infinie absolument nommée est celle, dont l'Attribut est telle, comme quand on dit: *Zaid est non-voyant*... (القضية البسيطة هي التي موضوعها اسم محصل

[1] Alfārābi's, *Philosophische Abhandlungen* aus dem Arabischen übersetzt von Dr. Fr. Dieterici, Leiden, Brill, 1892, p. 12, lín. 2 en el árabe; p. 19 en el alemán.

[2] Dieterici, ibid., p. 206.

[3] النجاة للشيخ الرئيس الحسين ابي علي بن سينا، طبع بمطبعة السعادة... مصر، سنة ١٣٣١، ص ٢٢ - ٢٤.

[4] *La Logique du Fils de Sina communement appelle Avicenne*... Nouvellement traduite d'Arabe en François, par P. Vattier... Paris 1658, p. 38 ss.

ومحمولها اسم محصل . واما القضية المعدولة فهي التي موضوعها او محمولها اسم غير محصل كقولك ... والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول هي التي محمولها كذلك كقولك ...). «Quant à la consequence et à la signification, la Negative finie l'a plus estendue; car la Negation se trouve veritable d'un subiet Negatif; l'Affirmation, soit infinie, soit finie, ne l'estant que d'un subiet Positif... (واما من جهة التلازم والدلالة فان السالبة البسيطة اعم منها لان السلب يصح عن موضوع معدوم والايجاب كان معدولا او محصلا فلا يصح الا على موضوع موجود ...). «Dans les Propositions de deux mots, la Finie (?) ne se distingue de la Negative, qu'en deux façons. La première est l'entente du diseur, comme quand on dit, *Zaid ne voit pas*, et on entend que Zaid n'est pas voyant, la Proposition est negative; mais si on entend que *Zaid est non-voyant*, elle est Affirmative infinie. La second est prise du commun usage de la particule Negative en Arabe. Car quand on dit, *Zaid Gairo*, on sçait bien que c'est une Affirmative, la particule Gairo n'estant usitée que dans l'Infini et point du tout dans le Negatif». (والقضية الثنائية لا يتميز فيها العدول عن السلب الا باحد وجهين احدهما من جهة نية القائل مثلا ... وان عنى ان زيدا هو لا بصير كان ايجابا معدولا والثاني من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب فانه ان قال زيد غير بصير علم انه ايجاب لان غير يستعمل في العدول وليس يستعمل في السلب ...).

Desde luego entendemos que *Infinie* no es aquí lo *indefinido*, que en árabe sería المهملة, palabra traducida en Vattier por *indeterminée* [1]. Se trata, pues, de infinito verdadero. Pero si en el sentido de indefinido o vago sería confundir la palabra المعدولة con la palabra المهملة, en el sentido de infinito verdadero sería,

[1] Cf. ibid., pp. 30 y 31.

como veremos, ir contra el intento de Avicena. Veámoslo en algunos incisos:

والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول. Esto es, *la oración infinita absoluta al ser afectada por la infinidad.* En manera alguna parece admisible el traducir la palabra العدول por la palabra *infinidad;* pero el contexto cerradamente la impondría, si la palabra المعدولة se ha de traducir por *infinita.* Supone Avicena que la forma universal العدول da su nombre y su género a la forma concreta. Si العدول no puede ser en árabe la forma abstracta de la infinidad, tampoco la palabra المعدولة puede ser el concreto con que se signifique la oración infinita. Esta doctrina, bastante explícita ya en la frase que analizamos, reflejamente la enseña Avicena, cuando dice: «Enumerabimus ergo partes universalis, secundum quod comparatur ad particularia univoce, et et dat eis nomen et diffinitionem» [1].

'No-sabio' incluye ciertamente muchas cosas; pero no incluye evidentemente a los sabios; éstos, pues, presentan un límite o meta a que no llega aquella palabra. 'No-vidente' se extiende evidentemente a muchas cosas; pero no se extiende a los millares y millones de videntes, los cuales sin duda proclaman un límite infranqueable a la extensión significativa de aquella expresión. Decir, pues, que si a un nombre le anteponemos la negación *gayr* queda afectado por la infinidad, es idea muy peregrina que no se puede atribuir a Avicena sin prueba positiva. Y esta prueba no existe, sino que siempre podemos decir que se trata de una forma que va *desviada* de la construcción ordinaria de las demás oraciones o de las demás palabras. Al quitar a una palabra su comprensión significativa mediante el *gayr* ganará necesariamente en extensión; pero si no se le quita toda la esencia, no obtendrá el infinito, aunque sí pueda llegar a lo indefinido, a lo impreciso, a lo vago; pero esto se expresaría en árabe de otra manera. Ni العدول significa, pues, infinidad, ni la القضية المعدولة resulta infinita por tener un término afectado de ne-

[1] Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi *Opera* in lucem redacta... Venetiis 1508, *Logica,* fº 2 *vb,* lín. 40.

gación. A lo sumo, se podría hablar de oración de sujeto infinito o de predicado infinito, pero no de oración infinita.

Otro inciso: فان السالبة البسيطة اعم منها لان السلب يصح عن موضوع معدوم والايجاب كان معدولا او محصلا فلا يصح الا على موضوع موجود. «La negativa positiva es *más general*, porque la negación se realiza respecto de un sujeto que se hace desaparecer.» Ahora bien, ésta, que es más general que la المعدولة, ¿no merecería con más razón llamarse infinita? Si se traduce *infinita*, ¿cómo podría Avicena contraponerla a la que es más que ella? Y esto vale tanto contra el infinito verdadero como contra lo indefinido. «La afirmativa, sea معدولا, sea definida, tan sólo es verdadera de un sujeto realmente existente». Si, pues, tan sólo comprende un sujeto realmente existente, ¿cómo puede Avicena decirnos al mismo tiempo que es infinita? Todos los posibles quedan fuera de ella, y por mucho que comprenda es muchísimo más lo no comprendido. Entre lo mismo existente queda fuera de la oración aquello a que no se refiera el sujeto; todos los seres reales que pueden ser sujetos quedan también fuera. No se comprende cómo Avicena pudo llamar infinita a una tal oración.

Más tarde, en otro inciso, contrapone Avicena العدول y السلب. De sus expresiones se infiere fácilmente lo que ya hemos dicho, y no me parece necesario insistir para obtener lo poco que yo pretendo, y es que no hay razón para dejar la significación corriente del verbo.

En los الاشارات tenemos otro notable pasaje de Avicena para darnos un modo de conocer la oración المعدولة. Y en esto también me parece que la traducción va desviada y alejada de la realidad. Dice Avicena: الى العدول والتحصيل. Yo traduciría: «sobre lo desviado y lo determinado». Para la primera palabra, además de la significación corriente del verbo عدل, tengo la autoridad de la gramática que al principio puse. Para la otra palabra están casi de acuerdo todas las autoridades: Asín Palacios [1],

1 Miguel Asín, *Introducción al arte de la Lógica por Abentumlús de Alci-*

González Palencia [1] y el mismo Avicena como luego veremos. Sin embargo, la traductora francesa dice: «sur l'équivalence et l'énoncé d'une proposition en les termes de laquelle une négation n'entre pas en composition» [2]; y en nota da a التحصيل por intraducible al francés, y por eso lo sustituye por esa perífrasis tan oscura en francés como en la algarabía original, si no se acude a los lexicógrafos, como luego aconseja Avicena.— Escribe éste: وربما يضاعف في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير وكانت الاول داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة [3].

«Hay a veces dos negaciones, por ejemplo: *Zayd no es no-vidente*. Va ligada la primera a la cópula verbal para negarla, y a la segunda va ligada la misma cópula verbal para convertirla en parte del predicado. La oración que tiene tal predicado se llama...». Tenemos sin duda tres sinónimos, al menos en algún matiz, aunque difieran por razón de otros rasgos insinuados en las mismas palabras. El segundo término es متغيرة, esto es, se llama oración *alterada* e indica la sustitución de una forma por otra. El tercer término es غير محصلة, esto es, la oración *indeterminada*, porque el resultado significado no está siempre preciso. Ahora se verá claro que no se puede traducir المعدولة por *infinito*, si se quiere entender un infinito verdadero: el testimonio es de Avicena mismo. Pero tampoco puede significar *equivalente*, porque esta palabra indicaría que tanto significaba *una* cosa como *otra*. Pero el lenguaje, si el caso no va por vía de chiste, siempre significa

ra. Texto árabe y traducción española por... Madrid 1916, p. 78, 20, y p. 80, 7 para el texto árabe; pp. 119 y 121 para el castellano.

[1] Angel González Palencia, *Rectificación de la mente, Tratado de Lógica por Abusalt de Denia*. Texto árabe, traducción y estudio previo por... Madrid 1915, p. 72, 16 para el castellano; p. 15, 10 para el árabe.

[2] Ibn Sīnā (Avicenne), *Livre des Directives et Remarques (Kitāb al-Išārāt wa l-Tanbihāt)*. Traduction avec Introduction et Notes, par A.-M. Goichon, Paris 1951, p. 125.

[3] En los *Išārāt*, loc. cit., p. 28, 6 ss.

determinadamente una cosa. ¿Entre qué cosas habría equivalencia? Dos o más cosas equivalentes no quedarían predicadas de un sujeto realmente existente, como exige Avicena en el النجاة, según ya vimos. De modo que se ha de traducir a mi parecer: «La oración que tiene tal predicado, se llama (o puede llamarse) desviada, alterada, e indeterminada».

La traductora francesa dice: 'Et la proposition dont le prédicat est ainsi, s'appelle équivalente *(maʿdūla)*, variable, non positive'. Para el primer término nos remite a la منطق المشرقيين donde nada hay que apoye tal traducción. Para el tercer término rehusa tanto la palabra *indéfinie* como la palabra *indéterminée;* pero si ellas significan, no el infinito verdadero, sino lo que se quiere dejar en cierta vaguedad, bajo cierta imprecisión, ambas están admitidas desde Aristóteles hasta los lógicos de hoy, y ambas serían mejores que 'non positive', que sería en árabe غير بسيطة, y eso no lo dice Avicena, sino que se le hace decir en la traducción. Unos párrafos antes [1] la traductora ha interpretado perfectamente la palabra مهملة por *indéfinie* y lo mismo habían hecho antes don Miguel Asín Palacios y don Angel G. Palencia; pero podía haber puesto en el titulillo del párrafo «l'indéfinition» en vez de «l'indétermination», y así reservar esta palabra para غير المحصلة, como hicieron los traductores mencionados. Finalmente entre قضية غير محصلة y قضية معدولة hay cierta sinonimia, y por consiguiente cierta equivalencia, expresada por Avicena en el pasaje copiado, y no se trata de la equivalencia de un mismo juicio puesto bajo dos formas verbalmente diferentes, porque tal equivalencia se da aun en dos oraciones en que todas las palabras son diferentes, como se da en una misma oración, expresada en árabe y expresada en francés y, sin embargo, no se trata de una قضية معدولة. «Marco Tulio nació en Arpino» y «Cicerón era del Lacio» son juicios equivalentes; pero para el lexicógrafo, que es quien debe resolver

1 A.-M. Goichon, loc. cit., p. 121; para don Miguel Asín en *Abentumlús*, p. 126 para el castellano; para el árabe, p. 84, 3-4, y p. 132, que en árabe es p. 89, 1; para González Palencia, p. 76, 7 en el castellano; p. 17, 12 en el árabe.

la cuestión presente, serán dos juicios que nada tienen que ver uno con otro. Es evidente que Avicena presupone equivalencia semántica entre los tres términos que emplea; y, sin embargo, la traductora busca con razón manera de traducir con diferentes palabras. Quizás la mayor equivalencia entre expresiones verbales de un mismo juicio se encuentre entre una oración en activa y la misma oración en pasiva. Se podrían multiplicar los casos de equivalencia, la cual, como se ve, constituye un abstracto tal, que no podría dar su género y definición precisamente a aquella oración cuyo predicado está simultáneamente constituído por غير y otra palabra árabe.

Dije antes que 'non positive' exigía en árabe غير بسيطة y eso es siguiendo la interpretación de Asín Palacios, González Palencia, etc., como veremos. Pero si بسيطة se interpreta por *simple*, entonces el 'non positive' correspondería a غير وضعية; pero en el caso tendríamos en árabe رفعية y no la palabra: غير محصل.

Finalmente Avicena [1] dice en منطق المشرقيين: «Aquellas oraciones en que de la afirmación se predica un concepto negativo, se llaman desviadas» (هذه القضايا التي يحكم فيها بايجاب معنى نفي يسمونها المعدوليات). Nada hay que indique el sentido de equivalencia. Aquí no hay elemento alguno para afirmar que عدل pierde su significado corriente.

Don Miguel Asín Palacios traduce así en un caso análogo: «Estas proposiciones, por razón de sus predicados, tienen también una división especial, pues su predicado, o es un nombre determinado que signifique un hábito, y entonces se llama la proposición *positiva* (البسيطة), o es un nombre determinado que signifique una privación, y entonces se llama la proposición *privativa* (العدمية); o su predicado es un nombre indeterminado, y entonces se llama la proposición *infinita* (المعدولة)» [2].

La palabra va aquí sin determinativo alguno y por sólo este

[1] *Oriental Logic by Avicenna*, Cairo, El-Moayad Press, 1910.
[2] Miguel Asín, loc. cit., p. 134; en el árabe, p. 90, 20.

pasaje no es posible precisar su significado. Pero Ibn Ṭumlūs la emplea en muchos otros casos y en algunos me parece que queda determinado el sentido. Dice, v. gr.: وتكون السالبة المعدولة من هذه بان حرف السلب ... [1]. Don Miguel traduce: «La negativa infinita resultará de éstas, colocando la partícula...» [2]. Prescindiendo ahora de traducir المعدولة por *infinita*, creo yo que el sentido está bien expresado en esa traducción. Pero analicemos el pasaje gramaticalmente: El ... بان gramaticalmente depende de تكون y no hay otra explicación posible de esa forma gramatical; pero entonces ya no puede depender de تكون el من هذه. pues el تكون no puede llevar a la vez esos dos determinativos, porque cada uno le daría un matiz gramatical en oposición con el otro. De este modo el من هذه no tiene ya otra palabra a qué determinar, más que a المعدول. Y esta palabra con tal determinación significa siempre en árabe «s'écarter, s'éloigner», etc. Que tal sea la construcción del بان ... تكون aparece en la p. anterior de la misma obra, 91, lín. 10: ... والسالبة المعدولة تكون بان. No necesita otra determinación el تكون, ni el بان puede depender de otra palabra. Luego gramaticalmente no es: *resultará de éstas*, sino que المعدولة parece conservar su significado ordinario y se podrá traducir: «La negativa desviada de éstas [que se desvía de éstas] resultará de colocar...» Un reparo contra lo dicho es que dice من en vez de عن, que sería mejor.

En la página siguiente, 93, lín. 3, tenemos otro caso parecido, donde en vez de indicar el término *a quo* nos indica Ibn Ṭumlūs el término *ad quem* diciendo de esta manera: والفرق بين السلب والاسم المعدول على اختلاف ان الاسم المعدول ... Don Miguel traduce así: «La diferencia entre la negación y el nombre infinito estriba en que...» [3]. Esencialmente da bien el sentido general, si por ahora prescindimos de traducir المعدول por *infinito*; pero

1 Miguel Asín, loc. cit., p. 92, 3 del árabe.
2 Miguel Asín, loc. cit., p. 135, 32 del castellano.
3 Miguel Asín, loc. cit., p. 93, 3 del árabe; p. 137, 14 del castellano.

nos deja sin traducir la frase على اختلاف y no da razón alguna de tal omisión, ni se puede dar si المعدول se traduce por *infinito*, porque el على اختلاف depende evidentemente de المعدول y éste, traducido así, no puede tener tal determinación, y por eso se omite aquella frase en la traducción. Pero bien se podría decir: «La diferencia entre la negación y el nombre desviado hacia una forma contraria u opuesta, estriba en que, etc.» Esto nos recuerda la frase de Algazel: «est translata ad formam negationis» y lo vimos ya al principio positivamente confirmado en lo que dicen los gramáticos. Contra esta solución tenemos que sería más correcto decir الى que على.

Don Angel González Palencia traduce también así en un caso semejante: «También se especifican las proposiciones por razón de los predicados, puesto que el predicado no puede menos de ser un nombre determinado o indeterminado. Si es determinado y significa un hábito, la proposición se llama *positiva* (البسيطة); si significa una privación, se llama *privativa* (العدمية); si el predicado es un nombre indeterminado, se llama *infinita* (المعدولة)» [1]. En Abū Ṣalt de Denia no encuentro cosa que pueda ilustrar más el significado propio de la palabra المعدولة. Por tanto, se deberá juzgar por lo que hallamos en otros autores.

Inútil me parece andar discurriendo *a priori* con estos pasajes indeterminados. Traduzcamos *desviada*, que es la significación corriente de la palabra.

Hemos ido buscando el matiz preciso y taxativo de la palabra arábiga المعدولة. La variedad de traducciones demuestra por sí sola que no es muy conocido. Pero en manera alguna queremos desechar absolutamente la palabra *infinito* para traducir a المعدولة. Si esa palabra ha de significar lo indefinido, hace suponer que en árabe tenemos المهملة; y, si ha de significar lo indeterminado, hace suponer que en árabe tenemos غير المحصل. Y si no hace suponer esto, es porque se quiere significar un infinito verdadero y este significado es falso, como se ha visto en Avicena.

[1] González Palencia, loc. cit., p. 78, 15; para el árabe, p. 18, 15.

En vez de traducir المهمل por indefinido, podría traducirse por *indesignado* (lo que va sin signo, lo que no lleva signos) o por indelimitado (lo que no tiene lindes). Serían casos de cultismo, como lo es también la palabra *infinito*, que tampoco entró en el castellano según los cambios morfológicos históricos. Pero admitida esa palabra, entonces ya المعدول podría traducirse por infinito o indefinido, sinónimos de idéntica significación. En el caso المعدول perdería en la traducción su matiz preciso del árabe, pero estaría conforme a los conceptos aristotélicos [1] y aun de los lógicos de nuestros tiempos. Véase, entre otros autores, al P.ª Pesch, que dice así:

Propositio dividitur in *affirmativam* et *negativam*. Propositio est affirmativa, cum copula consistit in verbo *est* vel explicito vel implicito; negativa, cum copula consistit ex complexu *non est*. Particula *non* debet verbo *est* praeposita esse, i. e., ipsum afficere. Nam si negatio ita ad praedicatum fertur, ut hoc negativum evadat, iudicium manet affirmativum. Ita iudicia: 'Homo est non-mortalis' vel 'Non-homo est mortalis', sunt affirmativa, sed propter negationem vaga sunt sive infinita. Si particula *non* subiectum afficit (ὄνυμα ἀόριστον) iudicium dicitur infiniti subiecti; si praedicatum (ῥήμα ἀόριστον) infiniti praedicati uocatur [2].

Algunos de los traductores vieron bien el sentido general; pero quizás no adivinaron el matiz exacto de la palabra المعدولة, y además queda la traducción expuesta a confusiones entre palabras sinónimas.

LAS PALABRAS متواطئة ، مشتركة ، متفقة (مشككة)

Estas tres palabras árabes corresponden a las palabras *unívocos, equívocos y análogos* en la Filosofía escolástica latina. Pero los traductores del árabe a las lenguas modernas actuales no están

1 Aristóteles, *Anal. pr.*, I, 1, 24, ed. B. 18-22; cf. *Interpret.*, 5.
2 T. Pesch, *Logica*, Friburgi B , 1914, n. 165.

de acuerdo con la indicada correspondencia. Por esto vamos a examinarla brevemente. Para nuestro propósito bastaría examinar tan sólo estos tres casos; pero en los autores árabes es corriente añadir a estos términos otros dos o tres, y por lo mismo los incluímos también en este estudio, en el que siempre suponemos que se trata de traducir del árabe a lenguas actuales modernas y prescindimos de cualquier matiz histórico que en estas lenguas modernas actuales pueda pasajeramente haber ocurrido. Los autores árabes ya conocidos y sus traductores nos ofrecerán los datos que vamos buscando.

Gundisalvo, según la ed. de Venecia de 1506, tradujo: «Sunt enim univoca, multivoca, diversivoca, equivoca, convenientia.— Univoca sunt, ut hec dictio *animal* convenit homini et equo secundum eamdem intentionem et indifferenter sine magis et minus et sine prius et posterius. Animalitas enim omnibus istis est una. Similiter homo convenit Pedro et Ioanni.— Diversivoca sunt multa nomina eiusdem rei, ut ensis, mucro et gladius.— Multivoca sunt nomina multarum rerum, ut equus et asinus, que sunt singula rerum.— Equivoca sunt, ut dictio conveniens multis et diversis, ut canis qui dicitur de latrabili, et de celesti sidere.— Convenientia sunt media inter univoca et equivoca, ut ens quod dicitur de substantia et accidente» [1]. Los nombres de equívocos, unívocos y convenientes (análogos) aparecen con el mismo significado en la *Metaphysica* [2] y en otras traducciones en que interviene Gundisalvo. (Véase, v. gr., la *Lógica del Šifā*, impresa en el Cairo en 1952, p. 131 para los unívocos; p. 137, 138 y 157 para los equívocos; p. 151 para los análogos o ambiguos).

En cambio, Beer traduce el mismo pasaje: «Die Bedeutung der Ausdrücke hinsichtlich ihrer Begriffe ist eine 5 fache: die synonymen, die polyonymen, die heteronymen, die homonymen und die analogen. Die synonymen sind z. B. der Ausdruck leben-

[1] *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*, Venetiis 1506, fº 2 *va*.

[2] *Algazel's Metaphysics* [*a id Physics*]. *A Mediaeval Translation*. Edited by Rev. J. T. Muckle, C. S. B. Toronto, Canada 1933, pp. 24, 29-26, 33; para el árabe, loc. cit., pp. 104, 16-107, 13.

diges Wesen. Denn er wird schlechthin für das Pferd, den Stier, und den Menschen in einem Sinne ohne Unterschied in der Kraft und Schwäche, ohne Voraufgehen und Hinterherkommen gebraucht ...Die polyonymen sind die verschiedenen, aber (inhaltlich) übereinstimmenden Bezeichnungen für einen Gegenstand, z. B. der Löve, der Leu... Die heteronymen sind die verschiedenen Bezeichnungen für verschiedene Gegenstände... Die homonymen bezeichnen den einen Ausdruck, velcher schlechthin für viele und verschiedene Gegenstände gebraucht wird... Die analogen halten die Mitte zwischen den homonymen und synonymen... [1]».

Don Miguel Asín Palacios en un caso semejante traduce: «Los nombres son homónimos, unívocos, equívocos, sinónimos y derivados (parónimos). Son homónimos (المشتركة) aquellos cuya voz es una sola, pero la definición de cada una de las ideas significadas por aquella voz es distinta de las otras significadas por la misma voz... Son unívocos (المتواطئة) aquellos cuya voz es una sola y la idea significada por aquella voz es también una sola, pero esta idea significada por la voz tiene idéntica significación en todos y cada uno de los individuos de quienes se dice... Son equívocos (المتباينة) los nombres cuyas voces son distintas y la idea de cada una de esas voces tiene una definición distinta de la definición de la otra... Son sinónimos (المترادفة) los nombres de voces distintas, las cuales expresan una sola idea... Son derivados (parónimos المشتقة) aquellos nombres en los cuales su forma primitiva ha sido alterada para significar, con su alteración, la idea primitiva de la palabra y el sujeto de esa idea» [2].

Igualmente don Angel González Palencia en caso semejante: «Hay también otras clases de nombres: los llamados unívocos *(mutawāṭi'a)*, que son aquellos cuya voz y cuya idea es una sola; los llamados equívocos *(mutabāyana)*, que son aquellos que son di-

1 *Al-Gazzālī's Maḳāṣid al-Falāsifat.* I. Teil: Die Logik, cap. I-II. Nach der Berliner und Oxforder Handschrift zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und mit Vorwort, nebst Anmerkungen versehen... von Georg Beer, Leiden 1888, p. 31; para el árabe, p. 10, 14 ss.

2 Miguel Asín, loc. cit., pp. 70-71; para el árabe, p. 42, 7 ss.

versos en voz y en sentido; los llamados sinónimos *(mutarādafa)*, que son los diversos en voz y que coinciden en la idea; los llamados homónimos *(muštaraka)*, que son los que coinciden en la voz y se diferencian en la idea; y los llamados derivados (parónimos, *muštaqqa)* que son los que expresan estados o modos de ser y modalidades de las cosas por ellos denominadas, mediante modificaciones morfológicas de otros nombres...» [1].

Estos testimonios ofrecen este resultado:

		Algazel.		
المتواطئة	المترادفة	المتباينة	المشتركة (المشككة)	المتفقة
		Gundisalvo.		
UNIVOCA	DIVERSIVOCA	MULTIVOCA	AEQUIVOCA	CONVENIENTIA
		Beer.		
SINÓNIMOS	POLIÓNIMOS	HETERÓNIMOS	HOMÓNIMOS	ANÁLOGOS
		Asín Palacios.		
UNÍVOCOS	SINÓNIMOS	EQUÍVOCOS	HOMÓNIMOS	
		A. G. Palencia.		
UNÍVOCOS	SINÓNIMOS	EQUÍVOCOS	HOMÓNIMOS	
		S. Alberto M. (*De praedicabilibus*)		
UNÍVOCOS	DIVERSÍVOCOS	MULTÍVOCOS	EQUÍVOCOS	ANÁLOGOS
		S. Alberto M. (*De praedicamentis*)		
UNÍVOCOS	MULTÍVOCOS	DIVERSÍVOCOS	EQUÍVOCOS	ANÁLOGOS

La definición que hay en árabe comparada con la que dan los escolásticos podrá servirnos de criterio para hacer la correspondencia entre el término árabe y el latino, y de consiguiente para elegir el nombre latino y el nombre castellano que deba emplearse.

[1] González Palencia, loc. cit., pp. 73-74; para el árabe, p. 16, 5.

Según este criterio, a la palabra المتواطئة no aplica Beer bien el nombre de *sinónimos*, en oposición, como aparece en el cuadro, a todos los demás. Beer traduce al alemán y no al griego de cierta época pasada. Ni los árabes, ni los escolásticos latinos, ni las lenguas modernas europeas, ni los mismos griegos posteriores siguieron a Aristóteles en esa nomenclatura. Es verdad que Aristóteles escribió:

Homonyma (aequivoca) dicuntur quorum nomen solum commune est, at secundum illud nomen definitio substantiae diversa v. c. ζῷον (animal) tum hominem significare potest, tum picturam... Synonyma (univoca) autem dicuntur, quorum et commune nomen est et secundum illud nomen definitio substantiae eadem, v. c. animal et hominem et bovem significare potest... [1].

No soy yo, sino los editores, quienes han puesto esos paréntesis. Aunque el traductor conservaba la palabra griega, el editor se creyó obligado a añadir el significado corriente. Beer debió poner la palabra corriente en alemán y, si le parecía, añadir una nota de erudición aristotélica, la cual no sería índice de mucho saber, pues se encuentra en cualquier Lógica, v. gr., en Pesch:

Cum plura singillatim sumpta inter se et cum terminis, quibus exprimuntur, comparantur, ea aut idem nomen habent et eamdem naturam, velut *homo* qui praedicatur de *Petro* et *homo* qui praedicatur de *Paulo* et dicuntur *univoca* (synonyma); aut habent diversum nomen et diversam naturam, velut *planta* et *philosophia* et vocantur *heteronyma;* aut habent idem nomen et diversam naturam, velut *canis* qui intelligitur animal, et *canis* qui intelligitur sidus, et dicuntur *aequivoca* (homonyma); aut habent eamdem naturam et diversum nomen, velut vestis et indumentum; et vocantur *polyonyma;* aut habent idem nomen et naturam partim eamdem, partim diversam, velut *pes* animalis et *pes* mensae, et dicuntur *analoga;* aut habent eamdem na-

1 Aristóteles, *Categoriae*, I, Edición Didot, I, p. 1.

turam et nomen partim idem, partim diversum, velut *sapiens* et eius *sapientia*, et dicuntur *paronyma* [1].

En cambio, Gundisalvo, Beer, San Alberto M., la edición de Aristóteles citada y los filósofos con Pesch, ponen de manifiesto que la palabra *equívocos* no corresponde a la palabra المتباينة. Ninguna forma del verbo autoriza ese significado ni se mostrará en la aplicación y uso de lo equívoco en la filosofía un solo caso en que se use ese término. Los árabes en tales aplicaciones siempre emplean la palabra المشتركة que Asín y Palencia traducen por homónimos y es sinónima de equívocos, como se ve en los autores citados, a los cuales se podrían añadir muchísimos otros. Baste la traducción que hace Alcuino:

Et primo pande interpretationes nominum de illustribus speciebus, quas in Grammatica legebamus, idest omonyma, synonyma, polyonyma. — Omonyma aequivoca, synonyma univoca, polyonyma plurivoca latine dici possunt [2].

Según esto, homónimo y equívoco son palabras de idéntico significado. *Homo* es a *equi*, como onyma a vox, y no les convienen definiciones distintas, como hacen los mencionados traductores.

Respecto de *diversívocos* y *multívocos* para traducir المترادفة y المتباينة, la cuestión aparece históricamente más enredada. En las citas de S. Alberto M. hay discrepancia, como ya vimos, y ella puede venir o de los códices de que trascribía, o bien de sus copistas, si es que él empleaba uniformemente esas palabras. En Gundisalvo mismo, aparece también esa misma discrepancia; porque, aunque en los *Maqāṣid* tenemos el uso indicado en el cuadro propuesto, en la *Lógica* de Avicena traduce المرادف por *multívoco:* una vez en el f° 4 *va*, lín. 9, y otra vez en el f° 6 *rb*, lín. 13, donde la ed. Venecia 1508, pone *multiplicato* errónea-

[1] T. Pesch, *Logica*, Friburgi B., 1914, n. 114.
[2] Alcuino, *Dialectica*, c. 3, *De categoriis:* Ml. 101, 955.

mente [para el árabe, ed. Cairo 1952, pp. 33, 15 y 48, 6] y con estos dos casos júntase un tercero en el *De anima*, I, 1, f° 2 *rb*, lín. 22. Difícil es, en estos tres casos, atribuir a copistas la transcripción de una palabra por otra, mientras que el pasaje de los *Maqāṣid* se presta a ese cambio en copistas o en editores por la proximidad de las palabras. Como quiera que sea, la cuestión no tiene interés filosófico especial. Los autores de ediciones críticas (hoy día aún no las tenemos) podrán resolver el problema. A mi parecer es preferible traducir المترادفة por sinónimos, o multívocos, o plurívocos (Alcuino), o poliónimos; y, en cambio, reservar para la palabra المتباينة todos esos otros latinismos y grecismos: diversívocos, heterónimos y allónimos, etc. Tanto va de *multi* (pluri) a *poli*, como de *diversi* a *hétero* (allo). En todo caso, los المترادفة son, sin dudar, los *sinónimos* en el sentido de esa palabra en las lenguas europeas, aunque en algún período griego tuviera otro sentido.

LA PALABRA الاستثناء

Esta palabra aparece en los autores árabes cuando hablan de las oraciones condicionales así copulativas (conjuntivas) como disyuntivas. Las copulativas tienen en árabe la fórmula ... فـ ... ان. Para darme a entender generalmente sobre esta fórmula, supongamos que la condicional copulativa en castellano es: *si* ..., *entonces* ..., v. gr: *Si se puso el sol, entonces es de noche*. Esto supuesto, dice Lane a propósito de ese término arábigo: «and in the conventional language of the grammarians (he excepted it, i. e.) he excluded it from the predicament in which another thing was included, or in which other things were included: (Mgh:) الاستثناء (in grammar) is the turning away the agent from reaching the object of the استثناء » [1]. Es decir, que el enlace del *si* con el *entonces* constituye respecto de las oraciones como una

[1] E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*... Book I. — Part. 1... William and Norgate, Londres 1863, p. 357, col. 2.

cárcel limitadora de acción, como una inclusión que las priva de libertad semántica. También el lenguaje moderno en Europa, tomando una dirección contraria a la de los gramáticos árabes, dice que el hombre está *condicionado* por las circunstancias, es decir que, dada su limitación, tiene que ayudarse de otros hombres y de otros seres y este uso necesario le obliga a una vida social y ésta limita su actividad, sus quereres, sus caprichos, etc. Liberar a uno de estas limitaciones comunes a todos, de estas condiciones, de esta cárcel, sería *exceptuarle*, hacer con él una excepción de lo que ata a los demás hombres y los constriñe a vivir bajo ciertas condiciones. Esa *excepción* es lo que significa الاستثناء respecto de las oraciones ligadas por el *si*..., *entonces*... En el castellano nunca, que yo sepa, han tenido las condicionales esta consideración de aprisionadoras de las oraciones. El concepto podría hacerse extensivo a todas las oraciones que llaman *dependientes*, que parece el término que más recuerda la concepción de los árabes. El exceptuar sería independizar.

Esto supuesto, creo que no habrá dificultad en captar el sentido de ciertas explicaciones. Pero veamos cómo las han entendido los traductores.

En los *Maqāṣid al-falāsifa* de Algazel traducidos por Gundisalvo podemos leer: «At modo de syllogismis hypotheticis (الاستثنائي). Quorum due sunt species: Hypotheticus coniunctus et disiunctus hypotheticus. Hypothetici vero coniuncti hoc est exemplum: *Si mundus est factus, factorem habet.* Hec est propositio, cuius si posueris (استثنيت) antecedens, sequitur consequens hoc modo: *Sed mundus est factus*... Si vero posueris (استثنيت) negativam consequentis, sequitur negatoria antecedentis» [1].

Evidentemente esta manera de traducir da perfectamente el sentido general del árabe y el *posueris* latino conserva el concepto del griego *hypotheticus*; pero el matiz que en esa palabra

[1] *Logica et philosophia Algazelis Arabis*, Venetiis, fº 8 *rb*; para el árabe, loc. cit., p. 40.

latina se percibe es bien distinto de la idea de exceptuar del original, porque la idea del original es la de quitar las trabas o condiciones, y no la de ponerlas. El *si posueris* debe decir: si pusieres en libertad, si haces independiente, si exceptúas. Habrá arbitrariedad y convencionalismo en el inventar esa nomenclatura; pero, una vez admitida, puede y debe conservarse aun en la traducción.

Al traducir el النجاة [1], dice Vattier [2]: «Le Raisonnement Reduplicatif (الاستثنائي) se compose de deux Premises, dont l'une est conditionelle, et l'autre porte Affirmation ou Negation de la verité (وضع او رفع لاحد ...) de l'une de ses deux parties, laquelle partie peut estre Categorique et Conditionelle, et se nomme la Redoublée. La Redoublée donc (وهي التي تسمى المستثناة فالمستثناة) tire en consequence la Conclusion ... La Redoublée d'un Raisonnement Conditionel Conionctif (والاستثناء من قياس فيه الشرطية متصلة ...).

Es verdad que el verbo ثنى en algunas de sus formas significa: «doubler, être doublé, répéter, réitérer ...»; pero ninguno de estos significados es propio de la forma décima, en que en el pasaje de Avicena se encuentra esta palabra. En ella el significado es el de: «faire une exception à la règle générale, excepter *qc*, exclure *qn*, etc.» Ahora bien: dada la concepción que los gramáticos árabes se han formado de las condicionales, nada obliga a abandonar ese significado, sino que por el contrario todo obliga a sostenerlo y a no introducir cosas extrañas en el sentido corriente de las palabras.

Además, la palabra *reduplicatif* tiene en Lógica un sentido diverso, como cuando decimos: *El musulmán, en cuanto tal, es hombre religioso*. De consiguiente, con la introducción de esa palabra en la lógica quedan los conceptos expuestos a confusiones. Y ello sin necesidad alguna.

La *redoblada*, o, si se quiere, la *reiterada*, parecería aludir al hecho de que, tanto en la proposición, que aquí es la premisa

1 Ed. Cairo 1331, p. 77.
2 Vattier, loc. cit., p. 148.

mayor en forma de condición, como en la asunción, que hace de premisa menor, tenemos materialmente una misma oración. Pero formalmente son dos cosas distintas. Y, además, los gramáticos árabes no parecen aludir a ese hecho con su lenguaje y convencionalismo. No es, pues, necesario abandonar el significado corriente de la palabra.

En los الاشارات dice así Avicena: اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية القياسات الاستثنائية اما ان توضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي ... [1]. La traductora al francés dice así: «Directives sur les syllogismes hypothétiques où l'on choisit. Les syllogismes où l'on choisit (sont de deux sortes). Dans les uns, si l'on pose une conditionelle, on choisit ou bien son antécédent meme (la condition) por conclure au conséquent...» [2].

Entre los significados de esta palabra ثنى nunca aparece este de *escoger*, ni parece que se trate de ningún acto de la voluntad. Madkūr [3] traduce *exceptionnel* y sin duda percibió bien la idea del original, pero quizás hubiera sido mejor *exceptif*, lo que hace una excepción con un elemento liberándolo (independizándolo, descondicionándolo, desincluyéndolo) de las ligaduras del *si... entonces*. Al menos esto dice algo del original; pero *escoger* no corresponde en nada al término arábigo.

Don Angel González Palencia traduce en un caso análogo: «El modo primero del condicional copulativo es aquel en el cual se elige (الذي يستثنى فيه) el antecedente mismo y concluye el consiguiente mismo; el modo segundo es aquel en que se elige (الذي يستثنى فيه) el opuesto del consiguiente y concluye el opuesto del antecedente... Si los contradictorios son dos, y juntamente con esto hay entre ambos perfecta contradicción, y después de esto se elige (ثم استثنى ايهما) en la menor cualquiera de

1 Ed. Leyde 1892, p. 78, 10 ss.

2 A.-M. Goichon, loc. cit., p. 218 ss.

3 Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe...* Paris, Vrin, 1934, p. 203. Dice *littéralement* y dice bien.

ambos o el opuesto de cualquiera de ambos, concluye siempre el opuesto de lo que se eligió (ما استثنى). Este es el modo primero de los disyuntivos. Cuando los contradictorios de número limitado son más de dos, y hay también contradicción perfecta, si se elige (ثم استثنى ايها) cualquiera de ellos, la conclusión es los restantes opuestos; o bien si se elige (او استثنى) el opuesto de cualquiera de ellos, la conclusión será los contradictorios restantes [1]».

Como antes dijimos, entre los significados del verbo ثنى no hay ninguno que indique ni la idea de escoger ni la idea de elegir, a no ser muy remotamente mediante el significado ordinario de 'exceptuar, excluir', etc. Pero entonces ¿para qué recurrir a un sentido inferido y remoto, cuando con el directo e inmediato se puede traducir perfectamente, una vez que se conoce la mentalidad arábiga respecto de esa palabra y en su aplicación a las condicionales?

Hemos visto varios casos en que las palabras árabes tienen el significado vulgar y corriente, pero están aplicadas a cosas de las que nosotros nos habíamos formado en nuestras lenguas una mentalidad muy distinta. De este modo, la dificultad de traducir no está en el conocimiento mayor o menor que el traductor tiene de la palabra, sino en desconocer, por decirlo así, el ambiente en que está empleada. El conocimiento que tenemos de nuestras lenguas desorienta y ordena los pensamientos en dirección distinta de la que debía emprenderse.

De lo dicho resultará claro que tan sólo a la ignorancia se le podrá ocurrir la inferencia de que tengamos por malos traductores a los arabistas mencionados en este artículo. Ignorar una no es desconocer también las noventa y nueve, como el saber una no lleva consigo necesariamente el tener un conocimiento perfecto de aquellas otras noventa y nueve. *Suum cuique.*

M. Alonso Alonso, S. I.

1 González Palencia, loc. cit., pp. 118-119; para el árabe, pp. 46-47.

SOBRE BIBLIOGRAFÍA AGRONÓMICA HISPANOÁRABE

DURANTE un rápido viaje que he hecho últimamente a Tetuán, tuve ocasión de consultar algunos textos manuscritos relativos a tratados árabes de agricultura, y ello, si bien me ha sugerido algunos problemas y dudas, me ha permitido ahondar en algunas de las cuestiones relativas a la historia de la agricultura hispanoárabe, cuestiones a las que aludió mi querido amigo E. García Gómez en su artículo *Sobre agricultura arábigo-andaluza. Cuestiones bio-bibliográficas* [1]. Ultimamente, en la revista *Tamuda* [2], hablé de la identificación de dos obras árabes correspondientes a dos geóponos hispanoárabes: Una de ellas el *Libro de agricultura*, كتاب القصد والبيان, del toledano Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Baṣṣāl al-Ṭulayṭulī, en la recensión menor, que comprende dieciséis capítulos, y la otra el *Libro de agricultura*, زهر البستان ونزهة الاذهان, de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Mālik al-Ṭignarī [3]. Esta identificación de dichas dos obras fué posible gracias a sendos manuscritos que posee mi distinguido amigo Sid Muḥammad Aziman, de Tetuán, con el cual preparo actualmente la edición y traducción de la citada obra de Ibn Baṣṣāl.

Pero es el caso que el manuscrito que guarda dicha obra de Ibn Baṣṣāl es un manuscrito misceláneo que comprende dis-

1 En AL-ANDALUS, vol. X (1945), p. 127 ss.
2 Vol. I (1953), pp. 47-58.
3 En *Tamuda*, vol. I (1953), pp. 85-86.

tintos tratados geopónicos; manuscrito del mayor interés, redactado por una mano magrebí de fines del siglo XVIII o principios del XIX. ¡Lástima que esté falto de su primer folio, tenga su segundo folio muy deteriorado y también esté deficiente de sus últimos folios! El copista, que cuidó de poner reclamos en los folios, así como algunas notas, no nos ha dado noticia, al final de los diferentes tratados, acerca de sus respectivos autores, y de aquí una mayor dificultad para el problema de la identificación de los textos.

Desde luego, el texto que empieza en el fº 106 *v* coincide en gran manera con el libro de agricultura مجموع الفلاحة que hemos atribuído al célebre médico toledano ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ʿAbd al-Kabīr b. Yaḥyà b. Wāfid Ibn Muhannad al-Lajmī, llamado con la *kunya* de Abū-l-Muṭarrif [1]. Ya expusimos, al hablar de la traducción castellana medieval, anónima, acéfala y truncada, que encontramos en el ms. 10.106 de la Biblioteca Nacional de Madrid, procedente de los fondos antiguos de la Biblioteca de la Catedral de Toledo, las razones que nos obligaban a atribuir dicho texto al mencionado médico toledano. Hasta la actualidad, no hemos visto que se invalidara en ningún modo ni que se minimizara la fuerza probativa de aquellas razones.

El Prof. García Gómez, en su citado artículo, fué el primero en dar a conocer el texto árabe correspondiente a dicha traducción castellana medieval, a base del folleto كتاب في الفلاحة لابي الخير الاندلسي رحمه الله, impreso en Fez en el año 1358 de la hégira [2]. García Gómez ya se hizo eco diferentes veces en su artículo de lo caótico y extremadamente defectuoso de esta edición, así es que ya nota las dudas que caben sobre la atribución del libro de agricultura presentado en dicha edición a nombre del geópono Abū-l-Jayr, de Sevilla; pero hoy creemos que

[1] Cf. mi artículo *La traducción castellana del «Tratado de Agricultura» de Ibn W[illegible]fid*, en Al-Andalus, vol. VIII (1943), p. 281 y ss.

[2] En el citado artículo de García Gómez se encontrarán más detalles sobre este folleto, que se encuentra frecuentemente en los bazares y librerías de Marruecos.

dichas dudas se corroboran y aún agravan, si tenemos en cuenta que el texto, corto, relativo a injertos, que aparece después de un pequeño espacio en blanco en las pp. 83-84, es un texto que empieza truncado, y, al parecer, acaba truncado, sin la más mínima relación con el capítulo anterior, acerca del exterminio de las moscardas y mosquitos; capítulo que sin duda alguna es el último de la obra de Ibn Wāfid, según probamos en un artículo de inminente publicación en *Tamuda*. De modo que no se comprende la base que pueda tener el *explicit* que el editor o el copista del manuscrito puso al final del aludido texto relativo a injertos, atribuyendo lo anterior a la obra de agricultura de Abū-l-Jayr. Quizá pueda explicarse dicha atribución anómala, por el hecho de aparecer un epígrafe que encabeza un texto de agricultura, en la p. 144 de dicho folleto de Fez, atribuyendo este texto a Abū-l-Jayr: ومن كتاب ابي الخير رحمة الله عليه.

En esta tan desgraciada edición de Fez, aparece en la p. 85, después de dicho *explicit* en la página anterior, un nuevo tratado geopónico con nueva *basmala* y *taṣliya*, el cual empieza اعلم ان هذا الباب اصل من اصول الفلاحين اذ لا يتفق...; pero es chocante que no encontremos ni prólogo ni introducción alguna que encabece dicho tratado, sino que el modo de empezar hace referencia no a principio del libro, sino a principio de sección, parte o capítulo. En el texto de Fez se habla de las diferentes clases de tierras y se cita al autor de la *Falāḥa rūmiyya*. Pues bien: hemos tenido ocasión de poder identificar este capítulo con el capítulo de la obra de agricultura del Ṭignarī [1], relativo al modo de conocer la bondad o la inferioridad de la tierra a base de su color y de su sabor. El texto es coincidente en ambos tratados, aunque en la edición de Fez, en la p. 87, lín. penúltima, hay una variación respecto al texto del Ṭignarī, y se deja de insertar una cita de Dimicrates, o sea Demócrito [2]. En general, el texto de Fez si-

1 Nos hemos valido para estos cotejos del ms. propiedad de Sid Muḥammad Aziman, que dimos a conocer en *Tamuda*, vol. I, pp. 85-86. Este pasaje o capítulo de la obra del Ṭignarī se halla en los fos 36-37.

2 No se trata del filósofo Demócrito de Abdera, sino de Bolos Demócrito, natural de Egipto (Mendes), quien floreció hacia el año 200 a. J. C., y cuya obra

gue al Ṭignarī, pero a modo de extracto de algunos pasajes, e inserta sólo alguno de sus capítulos.

El capítulo que sigue a continuación en el texto de Fez, relativo a los distintos estiércoles y a su influencia en las plantas, corresponde a otro capítulo de la obra del Ṭignarī, fº 39 del ms. Aziman, si bien hay algunas variaciones, sobre todo al final del capítulo. Sigue el pasaje relativo a la *Falāḥa rūmiyya*, pasaje que coincide, con pocas variaciones, en los dos textos.

El capítulo sobre los signos indicadores de la proximidad o lejanía del agua también procede de la obra del Ṭignarī (fº 51 del ms. Aziman), si bien el texto de Fez omite todo el largo pasaje derivado de la *Falāḥa nabaṭiyya*, que ocupa el fº 51 y principios del 52 en el ms. Aziman.

El capítulo siguiente del texto de Fez, sobre los tiempos oportunos para el cultivo y siembra, corresponde, con algunas variaciones, al capítulo de igual epígrafe de la obra del Ṭignarī (fº 62 del ms. Aziman); si bien hay que tener en cuenta aquí que en el texto de Fez, en la mitad de la p. 93, que difiere ya algo de la fuente del Ṭignarī, se inserta una cita de Ibn Baṣṣāl, relativa a la tierra llamada *enferma* [1].

A continuación, en el texto de Fez, aparece un capítulo que desde luego choca algo puesto a continuación del anterior. Según su epígrafe ايام الرجز التي انزلها الله على بني اسرائيل, trata de los días en los cuales Dios hizo caer desgracias y calamidades sobre los israelitas, o sea, es un breve capítulo sobre los días infaustos en la agricultura, porque en tales días del calendario, coincidentes con los de los castigos de Dios a Israel, no se pueden practicar ciertas labores agrícolas. Pues bien, este capítulo se encuentra también en la obra del Ṭignarī (fºs 59-60 del ms. Aziman).

de Agricultura es citada por Diógenes Laercio (*Histor. Filosof.*, IX, 48) y por nuestro Columela en su obra *Res Rustica*, IX, 3, 2. Cf. G. M. Wellman, *Die Georgica des Demokritos*, en *Abhandlungen der Preuss. Akadem. der Wissenschaften*, en *Philos. Klasse*, 1921, y también cf. *Isis*, V, p. 205.

[1] Cf. nuestro artículo *La traducción castellana del «Tratado de Agricultura» de Ibn Baṣṣāl*, en Al-Andalus, vol. XIII (1948), p. 351, en donde ya indicamos el pasaje de la obra de Ibn Baṣṣāl, capítulo II, partida octava, en la cual se habla de la tierra *enferma*.

Y también lo hemos encontrado en el citado manuscrito misceláneo de tratados de agricultura, del señor Aziman, precisamente a continuación del último capítulo de la obra de agricultura de Ibn Wāfid. En este manuscrito misceláneo de obras de agricultura, a dicho capítulo sobre los días infaustos del año agrícola siguen una serie de capítulos en los que el autor cita y transcribe al célebre geópono hispanolatino *Yunius*, o sea, al gaditano Junio Moderato Columela, y el autor — que al parecer era toledano — comenta estos pasajes de Columela y los coteja con otras autoridades del mundo grecooriental [1]. Muy posiblemente esta parte, de gran interés, se puso a continuación de la obra de Ibn Wāfid a modo de suplemento, y, dado su interés para el estudio de la tradición de la obra de *Yunius* en la de Toledo del siglo XI — si es que, en verdad, procede de Ibn Wāfid —, prometemos dedicar un estudio especial a ese capítulo que, desgraciadamente, está truncado en el manuscrito misceláneo del señor Aziman.

En el texto de Fez, sigue a continuación un capítulo sobre elección de simientes, que, a su vez, también sigue igualmente en el texto del Ṭignarī, si bien con algunas diferencias y pequeñas omisiones. Desde luego que los otros pequeños capítulos siguientes del texto de Fez sobre la elección del tiempo de la siembra, a base de la opinión de Dimícrates (Demócrito), y de la *Falāḥa hindiyya*, están englobados en el anterior capítulo de la obra del Ṭignarī.

En este punto se nos ofrece un problema al cual no podemos dar actualmente solución, pero que conviene exponer. En el mencionado manuscrito misceláneo Aziman, se contienen diferentes tratados árabes de agricultura; del f° 49 *v* al 105 *v* hay el tratado de Ibn Baṣṣāl; del 106 *v* al final hay el de Ibn Wāfid, seguido por aquellos capítulos, a modo de suplemento, a los cuales nos referimos; pero desde el f° 2 — pues nos falta el f° 1 — hasta el f° 48 *v*, aparece otro tratado de agricultura. Por

1 Desde luego que, a base de la gran obra de Agricultura de Ibn al-ʿAwwām, podemos percatarnos del gran uso que los geóponos hipanoárabes, desde Ibn Baṣṣāl al propio Ibn al-ʿAwwām, otorgaban a la obra de Junio Moderato Columela.

lo que podemos ver, a base de los primeros folios, se trata, al principio, de las cuatro estaciones del año, de los meses que las integran, de los diferentes nombres que estos meses tienen en el calendario árabe, hebreo, persa y copto, o sea, cuestiones de calendario. En el fº 4 *r*, aparece un capítulo sobre la plantación, las diversas clases de la misma; pero es chocante que el texto de este capítulo, en la lín. 4ª del fº 5 *v*, de repente, sin ninguna indicación ni blanco de ninguna especie, se articula con el final de nuestro texto del Ṭignarī (fº 62, lín. 1ª del ms. Aziman) y desde aquí ya van muy seguidos y paralelos los dos textos, el impreso en Fez y éste primero del manuscrito misceláneo Aziman. Al parecer, el copista de éste sufrió un lapsus y, sin darse cuenta de lo que escribía, barajó textos que quizá ya estaban confundidos en su apógrafo, para ofrecernos desde ahora en adelante un texto derivado, como el de la edición de Fez, de la obra del Ṭignarī.

A continuación, en la edición de Fez y en este manuscrito misceláneo Aziman, aparece un epígrafe sobre el modo de hacer las eras, que no he sabido encontrar en la obra del Ṭignarī.

Después aparece en los dos textos, el de Fez (p. 98) y el manuscrito misceláneo (fº 6 *r*), un capítulo sobre el modo de hacer un líquido que se parece al caldo de carne, el cual tampoco hemos encontrado en el texto de Ṭignarī, y, por cierto, que es un capítulo muy interesante, porque en él se dan unas noticias, que en parte ya recogió García Gómez [1], sobre el autor, su maestro y la fecha: año 494 de la hégira (6 de noviembre de 1100 a 26 de octubre de 1101). Se alude a que se debe a la invención de Barzuyé (?) (برزصمير o برز حير) uno de los sabios de la corte de los Cosroes. El maestro del autor, Abū-l-Ḥaṣan Šihāb, le dió en Sevilla el texto, escrito de su propia mano, explicativo de esta materia y otras análogas relativas al jugo de pescado y otros caldos, haciéndole beneficiario de sus magníficas experiencias. Pues bien: aunque la fecha, principios del siglo XII, el lugar, Sevilla, todo ello conviene al Ṭignarī, no lo hemos sabido encontrar en su obra. Sólo hemos registrado el capítulo

[1] En su citado artículo en Al-Andalus, X (1945), p. 134.

(f° 62) sobre la elaboración del jugo de pescado, coincidente con el ms. misceláneo Aziman, f° 8 *r*.

Este largo pasaje de la edición de Fez y del ms. misceláneo Aziman, se encuentra, hacia el final, con algunas variaciones de cierto interés. Es aquí, p. 104 del texto de Fez y f° 7 *v* del manuscrito, donde el autor habla del estilo o práctica toledana النسخة الطليطلية، o sea, que el jugo elaborado tenga color negro. El texto de Fez dice luego que se abstiene de hablar de otros estilos o maneras, por la falta de utilidad en los mismos. Tales modos se explican en el ms. misceláneo Aziman, f^os^ 8 *r* - 10 *r*, y es interesante que entre ellos se explica (f° 9 *r*) el modo de hacer un buen caldo según las experiencias del médico al-Ŷayyānī: صنعة مري جيد مما جربه الجياني الطبيب وخبره [1].

Sigue a continuación en el texto de Fez, p. 104, un apartado sobre el modo de elaborar el arrope, الرب، que también aparece en el ms. misceláneo Aziman, f° 10 *r*, y procede del Ṭignarī, f° 70, quien ofrece un texto más completo.

El capítulo siguiente en la edición de Fez, p. 105, sobre la elaboración del vinagre de uvas sin necesidad de exprimir el grano, sigue también en el ms. misceláneo Aziman (f° 10 *r*) y ambos proceden del Ṭignarī, f° 69.

A continuación siguen unos capítulos sobre la fecundación de los frutales, p. 108, ed. de Fez, y 11 *v* del ms. misceláneo Aziman, y ambos proceden del Ṭignarī, f° 136. Es aquí, al hablar de la higuera (f° 81 del ms. del Ṭignarī y p. 111, ed. de Fez; f° 12 *v* del ms. misceláneo), donde aparece el relato de la embajada de Gazāl a Constantinopla, de donde trajo una especie de higuera, relato que recogió García Gómez en su citado artículo [2]. En este mismo relato se hace alusión a Ibn Baṣṣāl, quien dice que todo el año es bueno para plantar la higuera o la viña. El manuscrito misceláneo y la edición de Fez nos dan la buena transcripción: Baṣṣāl, y, en cambio, el ms. (Aziman) del Ṭignarī, f° 82, nos transcribe Ibn Baṭṭāl.

1 No sabemos identificar cumplidamente este médico con la *nisba* de Jaén.

2 Ibidem.

Sigue a continuación un amplio pasaje de la *Falāḥa nabaṭiyya*, que también se encuentra en la citada p. 82 del ms. del Ṭignarī.

A continuación se habla del cultivo del olivo, p. 114, ed. de Fez, fº 13 *r* y *v*, ms. misceláneo, texto que deriva del capítulo correspondiente del Ṭignarī, fºs 85 y 86, si bien en éste aparece más amplio el pasaje.

El capítulo sobre la elección de la tierra para las viñas, que sigue en los dos textos paralelos, procede del Ṭignarī, fº 181, quien trata dicha materia en una parte muy posterior de su obra. Lo mismo podríamos decir de los capítulos sucesivos, relativos a todo el complejo cultivo de las viñas y parras, entre los cuales merece especial mención el relativo a la poda de las parras, en el cual se menciona la pequeña podadera, conocida por «garbel», que fué inventada por los zaragozanos para tal menester, (fº 15 *r* del ms. misceláneo y p. 118, ed. de Fez, y fº 187 del Ṭignarī, con algunas incorrecciones). Dichos capítulos se corresponden, con pocas variaciones, con los capítulos del Ṭignarī, fºs 183, 186, 187, 202; este último versa sobre el modo de calzar las viñas, y sobre cuáles no deben de ser calzadas, p. 121, ed. de Fez.

En la p. 125 de la ed. de Fez, y fº 17 *r* y *v* del ms. misceláneo, se entra en materia de injertos, que se corresponden con análoga materia del texto del Ṭignarī, que empieza en el fº 207.

El capítulo sobre el tiempo oportuno para el injerto, según los lugares, p. 129, ed. de Fez, fº 19 *r* del ms. misceláneo Aziman, derivan del capítulo correspondiente del Ṭignarī, fº 210 ss.

El capítulo relativo al cultivo del trigo, p. 132, ed. de Fez, y fº 19 *v*, ms. misceláneo, corresponde al capítulo de igual título del Ṭignarī, fº 223 ss. El capítulo relativo al cultivo de la cebada, p. 134, ed. de Fez, y fº 20 *v*, ms. misceláneo, corresponde al mismo capítulo del Ṭignarī, fº 226. El capítulo sobre el cultivo de las habas, p. 136, ed. de Fez, y fº 21 *r*, ms. misceláneo, corresponde al mismo capítulo del Ṭignarī, fº 229. Análogamente cabría ver igual derivación en el cultivo del garbanzo, la lenteja, la alcarcena, el altramuz y el lino, p. 139, ed. de

Fez, f° 23 *r*, ms. misceláneo, y f° 237 del Ṭignarī; cultivos que rematan con el apartado sobre maceración de la fibra, p. 143, ed. de Fez, f° 23 *r*, ms. misceláneo y f° 238 del Ṭignarī, con ligeras variantes.

Sigue un pequeño capítulo sobre el cultivo de la alholva, p. 143, ed. de Fez, f° 23 *v* ms. misceláneo Aziman, texto que no es sino el principio del correspondiente que le dedica al-Ṭignarī, f° 241, si bien se ha omitido la continuación de éste, en el cual se ofrece una cita de Galeno.

Y he aquí que en los dos textos paralelos, la ed. de Fez, p. 124 y el ms. misceláneo f° 23 *v* del señor Aziman, sigue sin solución de continuidad el siguiente epígrafe: ومن كتاب ابي الخير رحمة الله عليه, «Derivación del libro de Abū-l-Jayr, Dios le haya perdonado». Ya dijimos antes que probablemente esta rúbrica fué la que indujo al editor de Fez a poner todo el libro bajo la atribución de Abū-l-Jayr.

O sea, que el editor o el copista ha dejado de transcribir pasajes de la obra del Ṭignarī, para seguir otro autor, Abū-l-Jayr. El editor debía, sin embargo, poseer la obra del primero, pues al final de su obra, a modo de apéndice, nos presenta algunas aplicaciones o prácticas agrícolas, sacadas de la obra زهر البستان ونزهة الاذهان del Išbīlī, o sea, el citado Ṭignarī, quien, en efecto, vivió en Sevilla y de aquí dicha *nisba*. También pone a colación algunos pasajes de la obra agronómica de Ibn al-ʿAwwām.

En cuanto a la obra de Abū-l-Jayr al-Išbīlī [1], conocemos en

[1] No tenemos casi noticias de este autor — desde luego, distinto de Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥaŷŷāŷ, también sevillano, quien por lapso, aparece como unificado con este último en mi artículo en AL-ANDALUS, VIII, página 287 —, aparte las frecuentes citas que hace Ibn al-ʿAwwām. Es curioso que A. Cherbonneau, a base de noticias que le proporcionó M. Henon, publicó una pequeña noticia y cortos extractos de la obra de Abū-l-Jayr (*Annales de la colonisation algérienne*, vol. V [1854], pp. 339-351), pero atribuyendo la obra a Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥusayn, que es el autor del primer tratado que aparece en el ms. utilizado. Dicho ms. fué identificado por H. Pérès en sus *Eclaircissements* al trabajo de Cherbonneau, publicado como vol. V de su *Bibliothèque arabe-française*, Argel 1946; pero es chocante que Mr. Pérès no dé el número de dicho ms. de la *Bibl. Nat* de París. En efecto, es el n° 4.764 misceláneo,

la actualidad dos manuscritos bien identificados de la misma: el nº 4764, fos 64-161, de la *Bibl. Nat.* de París, y otro de la Mezquita Zaytūna de Túnez, aludido ya por Codera. En la Biblioteca de la Real Academia de la Historia hay el manuscrito nº 19, del fondo adquirido por don Francisco Codera en su viaje a Túnez [1], y según la descripción dada por Codera, en el primero de los textos agronómicos que presenta hay frecuentes citas de Abū-l-Jayr, además de Ibn Baṣṣāl, y, según dice Codera, en Túnez creían que representaba dicho manuscrito un extracto de la obra del primero, de la cual habría un ejemplar en la citada Mezquita de Túnez.

Esperando que algún día pueda publicarse la edición de la obra completa de Abū-l-Jayr [2], nos permitimos dar un breve análisis de los pasajes que ofrecen la citada ed. de Fez, p. 144-192, y el ms. misceláneo Aziman, fos 21 *b*-48, los cuales presentan un texto muy coincidente, si bien truncado en la edición de Fez, y más largo y, al parecer, completo, en dicho ms. misceláneo Aziman.

Falta el prólogo o introducción, y el texto empieza hablando de la necesidad de la formación técnica del agricultor, de los diferentes conocimientos que debe poseer para tener éxito en su labor; habla sobriamente de las dos clases de aire, cálido y seco o frío y húmedo, de su influencia en la vida y en la vegetación, a través de las diferentes estaciones del año y a lo largo de los diferentes lugares y tipos de tierra y también de agua. Sigue un capítulo sobre los árboles de fruto comestible y los de fruto no comestible, y sobre la parte del fruto interior o exterior que es comestible; sobre los árboles que admiten la plantación por hueso; cita a Kastos, a Demócrito, a Anatolio en lo relativo a doc-

fos 64-161. Cf. el *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris*, por G. Vajda, p. 342, Paris 1953.

[1] Cf. su artículo *Catálogo de los libros árabes adquiridos para la Academia en virtud del viaje a Túnez*, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, volumen XVI, pp. 385-6.

[2] El Prof. H. Pérès, *loc. cit.*, p. 10, anuncia que se propone utilizar la obra agronómica de Abū-l-Jayr, junto con las de Ibn Ḥaŷŷāŷ y del Ṭignarī, para un próximo volumen de la *Bibliothèque arabe-française*.

trina sobre la plantación, sus condiciones, el tiempo apropiado, con comparaciones de la vida vegetal y la vida animal. Síguele un breve capítulo sobre las épocas para el cultivo de las viñas y otras plantas.

A continuación, como si se hiciera un gran salto en la materia explicada, se pasa a hablar del cultivo de las albahacas, el anís, el comino, la alcaravea, la lechuga, la simiente de rosas, el nabo largo, el sésamo, el cohombro, el melón, la pimienta del Sudán, la alheña, la cebolla y el azafrán.

Hemos de reconocer que no hay un orden sistemático en la ordenación de estos cultivos, pues las distintas plantas no aparecen distribuídas en grupos o familias, tal como vemos, por ejemplo, en la obra de Ibn Baṣṣāl. Hemos cotejado el texto de alguno de estos cultivos, como por ejemplo el del anís o el de la alcaravea, con el correspondiente de la obra de al-Ṭignarī, y no se trata del mismo texto, lo cual abonaría su atribución en favor de Abū-l-Jayr.

Luego siguen los capítulos de carácter astronómico o metereológico, para conocer si el aire será claro, puro u oscuro; sobre las señales de la llegada de la lluvia; sobre el modo de conocer qué semillas serán fecundas; sobre el conocimiento de los tiempos y horas durante los cuales la Luna estará sobre el horizonte de la Tierra y durante qué hora estará por bajo de la Tierra.

Sigue a continuación, con igual ausencia de un orden sistemático, un capítulo derivado de la *Falāḥa nabaṭiyya*, sobre las propiedades de algunos estiércoles. Luego sigue un capítulo sobre el daño que algunas plantas reportan a las viñas, y se cita a Qutāmī, بونامي (!) (fº 37 *r* del ms. Aziman; la grafía está aún más alterada en la edición de Fez, p. 185, y está por قوتامي).

Sigue un capítulo sobre las propiedades del granado dulce, si bien, más que título de capítulo, es el principio de un pasaje en el que se habla de las propiedades de diferentes árboles; en el manuscrito Aziman, en efecto, no aparece como tal título de capítulo; lo mismo diríamos del epígrafe sobre el modo de quitar el olor de ajos. De modo que los dos textos difieren en pe-

queñas variantes, pues también falta el epígrafe de un pasaje sobre el modo de quitar el ardor del rábano. Unos capítulos sobre el modo de quitar la deformidad de los cohombros, sobre la plantación del hueso del prisco y el modo de ahuyentar las hormigas respecto de los árboles, terminan el texto en la edición de Fez, p. 192.

En el ms. Aziman, fº 39 *b*, siguen aún unos capítulos que, en general, se refieren a materia de albeitería y economía agrícola; pero el primero nos declara su derivación de la obra de Ibn al-ʿAwwām, في فلاحة لابن العوام, y habla sobre la recolección de la aceituna. Cita luego el Libro de las propiedades de las plantas, de al-Madā'inī, empezando sobre la propiedad de la leche o zumo de la higuera, la cual, amasada con un poco de harina de cebada y untando con la mezcla la faz de un enfermo, puede curarle su lepra, كتاب الخواص للمدائني لبن: تين يعجن به دقيق الشعير ثم يطلى على الوجه فيقلع البرص ...

Sigue hablando de diferentes materias, como de economía agrícola: sobre el modo de elaborar un aceite oscuro; sobre la manera de amasar y cocer el pan; sobre el modo para hacer vinagre de uvas sin necesidad de exprimirlas, y notamos que este texto es diferente del derivado de al-Ṭignarī, que vimos antes.

Siguen capítulos de albeitería (fº 42 ss): curación de las acémilas respecto de diferentes dolencias que las afectan. Se cita a Hipócrates (fº 43 *b*), Aristóteles (fºs 43 *b*, 44 *r*, 49 *b*), Filemón (fº 45), sobre las palomas; también se cita la *Falāḥa nabaṭiyya* (fº 45 *b*), se habla de los pavones, las gallinas, de sus enfermedades, citando a Kastos (fºs 46 *b*, 47 *b*, 48 *r*), Dioscórides (fº 47 *r*).

Termina el texto hablando de esta materia de enfermedades de las gallináceas فان ريشها ينتتف ... en el fº 48 *b*, y concluye con las eulogias corrientes.

Este final de la obra recuerda también el final de la obra de Ibn Wāfid [1], quien sigue las mismas autoridades de autores antiguos en la materia.

[1] Cf. mi citado artículo en Al-Andalus, VIII, pp. 326 ss.

Pero no puede negarse que estos capítulos puestos a nombre de Abū-l-Jayr, parecen, mas que una obra orgánicamente completa, sólo unos *excerpta* a base de unos cuantos capítulos que se han elegido, padeciendo distintas veces el carácter orgánico y la ilación de los mismos.

De este modo nos quedan diferentes problemas a lo largo del avance logrado últimamente para el estudio del desenvolvimiento de la ciencia agronómica entre los geóponos hispanoárabes. Actualmente disponemos del texto árabe y antigua traducción castellana, aunque truncada y deficiente, de la *Suma de Agricultura* de Ibn Wāfid de Toledo; disponemos del texto árabe y de la antigua traducción castellana, también truncada, del *Libro de Agricultura*, en su recensión menor, de Ibn Baṣṣāl, también toledano y contemporáneo del anterior. Pero las dos obras difieren mucho en su carácter: la del primero está entreverada de muchas citas de autores antiguos, clásicos y orientales, mientras que la obra del segundo, al menos en su recención menor — que fué la de mayor difusión —, omite toda referencia y cita de autores antiguos, para revestir un marcado carácter práctico, a base de la propia experiencia agronómica. Luego disponemos del texto árabe del granadino al-Ṭignarī, quien vivió asimismo en Sevilla, y según nos confiesa en su obra, mantuvo relaciones con Ibn Baṣṣāl de Toledo, pues éste le comunicaba algunas de sus experiencias agronómicas, hechas en Toledo. Asimismo disponemos de dos manuscritos y de la traducción de algunos capítulos de la obra agronómica de Abū-l-Jayr de Sevilla, así como de diferentes manuscritos de la obra *al-Muqni*ᶜ, de Abū ᶜUmar Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥaŷŷāŷ [1], quien vivió en Sevilla por el mismo tiempo. En menos de un siglo encontramos una admirable sucesión de autores geopónicos que, desde Toledo, por Granada, a Sevilla, se comunican el tesoro de su saber y experiencia, que luego habría de plasmarse, ya

1 Para la bibliografía manuscrita de este autor, cuyo nombre aparece a veces notablemente alterado en los manuscritos, cf. el citado trabajo de H. Pérès, pp. 9 y 10, y el citado *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris*, de G. Vajda, p. 342.

muy acrecentado, en la gran obra del sevillano Ibn al-ᶜAwwām. Si bien quedan por soldar en la cadena diferentes anillos, disponemos ya de algunos y muy principales entre ellos.

José Mª Millás Vallicrosa.

EL PROBLEMA DE LOS «DINARES QANĀŠIRES»

En su estudio *Escrituras árabes pertenecientes al Archivo de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, inserto en el *Homenaje a don Francisco Codera*, Zaragoza 1904, pp. 171-197, don Ramón García de Linares llamó la atención (p. 172, n. 1) sobre una enigmática moneda que aparece con frecuencia nombrada en dichas escrituras. He aquí las citas en cuestión:

Año 1141, enero-febrero: Compra de una casa por doce dinares *qanāšir*, de «la ceca corriente ahora», pagados «en buena moneda contrastada».

Año 1159, mayo-junio: Compra de un campo por nueve dinares *qanāšir*, «de plata, de la ceca corriente ahora», pagados al contado, «en buena moneda contrastada».

Año 1160, febrero-marzo: Compra de una casa por diez y medio dinares, «de los *qanāšira* corrientes ahora en la ciudad de Zaragoza», pagados «en moneda de curso legal, buena, contrastada».

Año 1185, noviembre-diciembre: Hipoteca de la mitad de un campo por doce dinares *qanāšir*, «de los *qanāšir* corrientes en Zaragoza», pagados «en moneda contrastada, buena, al contado».

Año 1205, junio: Hipoteca de dos campos, una por treinta dinares *qanāšir* y otra por cuatro dinares *qanāšir*, «contados, contrastados, de buen metal, cabales».

Año 1227, noviembre: Compra de un campo por cincuenta dinares *qanāšir*, «de los *qanāšir* corrientes en la ciudad de Zaragoza», pagados «en moneda legal, buena, contrastada, al contado, de buen metal y cabal».

Año 1246, julio-agosto: Compra de un patrimonio por noventa dinares *qanāšir min al-qanāšir* «corrientes en Zaragoza», pagados «en moneda de curso legal, contrastada, al contado, de buen metal, buena».

A estas citas puedo añadir ahora otras extraídas por mí de

algunos documentos árabes y en aljamía hebraico-árabe del Archivo Catedral de Huesca [1]. Hélas aquí:

Año 1154, febrero-marzo: Compra de dos campos por cuarenta dinares *qanāšir*, «de plata, de la ceca jaquesa *(al-yāqiyya)* corriente ahora en Huesca», pagados «en moneda de curso legal, contrastada».

Año 1155, febrero-marzo: Compra de los mismos dos campos de la escritura anterior por cincuenta dinares *qanāšir*, «de plata, de la ceca jaquesa, corriente ahora en Huesca», pagados «en moneda de curso legal, al contado».

Año 1177, mayo-junio: Reconocimiento de deuda de ciento quince dinares *qanāšir*, «de plata, de la ceca corriente ahora».

Año 1199, diciembre, a 1200, enero: Hipoteca de un huerto por seiscientos dinares *qanāšir*, «aragoneses *(aragunāsiyya)*, de la ceca corriente», y un cahiz de trigo.

Año 1202, abril-mayo: Compra de un campo por sesenta dinares *qanāšir*, «de plata, de la ceca corriente ahora», pagados «en moneda legal y buena».

Año 1203, abril: Permuta de dos campos entre musulmanes y cristianos a base de que los primeros paguen todos los años cinco dinares *qanāšir*, y con facultad de que, caso de venderse el campo, los cristianos puedan recobrarlo rebajando el precio en cinco dinares *qanāšir*, «de plata, de la ceca que entonces corra».

Año 1207, abril: Hipoteca de un huerto, durante sesenta años, por mil quinientos dinares, «todos *qanāšir*, jaqueses *(yaqīšiyya)* de la ceca corriente ahora».

Sin año: Carta de un cristiano o judío converso con encargo de vender dos mantos de lino. El encargado tomará los *qanāšir* que necesite y comprará pieles con ellos; enviará siete piezas (o sueldos) maravedíes *(fard murābiṭiyya)* a un cristiano; de los setenta dinares de otro cristiano sacará la parte necesaria para completar trece maravedíes *(fard mūrābiṭiyya)*; dará al pregonero de los mantos siete *qanāšir* y reunirá el resto en Zaragoza.

Año 1215, agosto-septiembre: Compra de una casa por ciento veinticinco dinares *qanāšir*, «de plata, de la ceca corriente ahora», pagados «en moneda de curso legal, buena, contrastada».

Año 1215, agosto-septiembre: Compra de la misma casa de la escritura ante-

[1] Cf. mi artículo *Los documentos árabes y hebreos de Aragón y Navarra*, en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, V, Zaragoza 1952, pp. 407-416. A estos documentos alude, sin utilizarlos, don Pío Beltrán en la obra que mencionamos después. La publicación de las escrituras en aljamía hebraico-árabe la hago en la Miscelánea de estudios y trabajos en homenaje a mi maestro y amigo don José Mª Millás Vallicrosa, que se halla en prensa en Barcelona; la de las escrituras árabes vendrá después. Agradezco a don Antonio Durán Gudiol, canónigo archivero de la catedral oscense, todas las facilidades que me ha dado para su estudio.

rior por ciento veinticinco dinares *qanāšir*, «de plata, de la ceca corriente ahora», pagados «en moneda de curso legal, buena, contrastada».

Año 1230, junio-julio: Compra de una viña por cien mizcales de oro alfonsíes *(alfunšiyya)* y veinte dinares *qanāšir*, «de plata, de la ceca corriente ahora», pagados «en moneda de curso legal, buena, contrastada».

Año 1238, abril-mayo: Préstamo de mil cien dinares *qanāšir*, «de plata, de la ceca corriente ahora».

Año 1269, febrero-marzo: Compra de un huerto por doscientos noventa y dos dinares, *qanāšir*, «jaqueses (*ŷaqāšiyya*), de la ceca corriente ahora», pagados «en moneda de curso legal, buena, contrastada».

Año 1305, junio: Compra de una viña por trescientos cincuenta dinares, «todos *qanāšir*, jaqueses (*yaqīšiyya*), de la ceca corriente ahora».

No ha sido descifrada hasta ahora la etimología de la palabra *qanāšir*, ni dilucidada la naturaleza de estos dinares *qanāšir* o *qanāšīr*. García de Linares (l. c., p. 172, n. 1) habla, a base de las escrituras del Pilar, de «una moneda especial», que durante «un siglo completo debió de estar circulando como moneda usual, pues así lo prueban las frases de los distintos documentos y el hecho de que, durante ese período, en ninguno de ellos se cite otra moneda distinta». Añade haber consultado infructuosamente sobre el tema a los señores Codera y Vives, quienes le aseguraron «no tener noticia de la existencia de moneda así llamada, ni árabe ni cristiana». Posteriormente, don Pío Beltrán en su obra *Los dineros jaqueses: su evolución y su desaparición* (apud Publicaciones del Seminario de Arqueología y Numismática aragonesas, I, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1951, pp. 51-112) conjetura (p. 85) que los «dinares» o «dineros» referidos «debían ser de la ceca (¿Zaragoza?) corrientes ahora», porque análogamente, y como «corrientes ahora en madina saragosta», se nombran en documentos fechados en 1159-1160 [1].

Mi opinión es que no hay que buscar en los dinares *qanāšir* ninguna «moneda especial», árabe ni cristiana, ni pensar en equivalencias con otras monedas. Los dinares *qanāšir* no pueden ser más que moneda jaquesa, o, más concretamente, los

1 Las afirmaciones de P. Beltrán adolecen de varias inexactitudes.

sueldos jaqueses, que circulaban en Aragón, y en los que se pagaban impuestos y subsidios y se hacían todo género de operaciones mercantiles entre cristianos, musulmanes y judíos [1]. En efecto:

1) Durante los siglos XII al XIV no circulaba legalmente en Aragón ninguna moneda del tipo dinar, de acuñación musulmana. Las escrituras cristianas aragonesas hablan sólo de *sueldos jaqueses*, y jamás de *dinares* y menos de *dinares jaqueses* o *aragoneses*.

2) Los dinares *qanāšir* no eran de oro ni de plata fina, sino de vellón — plata ligada con cobre —, como los *sueldos jaqueses*, de $^1/_3$ de ley, pues otra acuñación no se permitió hasta Juan II (1458-1479), cuando ya no se habla de dinares *qanāšir*. En cambio, en documentos árabes de 1484 y años posteriores se habla ya de *sueldos jaqueses (šuldā min al-ŷaḳāŷiyya)*, de buena calidad o legales corrientes en Aragón.

3) Tratándose de escrituras de compraventa, préstamo e hipoteca, entre musulmanes, judíos y cristianos, es lógico pensar que la moneda empleada en tales transacciones fuese una que existiese y — como se dice — «de curso legal». Como, además, se nos dice que la tal moneda era «de la ceca corriente», sólo puede tratarse de los *sueldos jaqueses*. Si no, no se explicaría que un préstamo en dinares *qanāšir* hubiera de ser reembolsado meses más tarde; que en casi todas las escrituras conste que se trata de numerario contado, contrastado, cabal y de buen metal, y que en la carta sin fecha se diga que con los dinares *qanāšir* se compren pieles, se paguen deudas y se reúna el sobrante en Zaragoza.

4) No en las escrituras del Pilar, pero sí en las de Huesca, se dice que los tales *dinares* eran *jaqueses* y *aragoneses*. Y de la misma manera que Millás Vallicrosa (*Documents hebraics de jueus catalans*, Barcelona 1927, p. 12, nota 5) concluye que

[1] Cf. Ignacio de Asso, *Historia de la economía política de Aragón*, Zaragoza 1798, reed. J. M. Casas Torres, Zaragoza 1947, p. 263; A. Giménez Soler, *Los judíos españoles a fines del siglo XIV y principios del XV*, en *Universidad*, XXVII, Zaragoza 1950, p. 363.

los *dinares sencillos* del hebreo han de interpretarse como *sueldos*, hay que inferir que *dīnār* en los documentos arábigoaragoneses, lo mismo que en los hebraicos, aragoneses o catalanes, significa lo mismo.

5) En efecto, los mudéjares aragoneses y los judíos de los siglos XII a XIV no emplean la voz *solidus* o *sueldo*. Esta palabra, en la transcripción *šuld*, no aparece en escrituras árabes hasta muy entrado el siglo XV, cuando la aljamía suplantó al árabe.

6) Si los dinares *qanāšir* fueran una «moneda especial» (G. de Linares) o una moneda distinta — «dinares» o «dineros» — sobre la que se pudiera intentar «una evaluación en dineros corrientes» (Pío Beltrán), ¿cómo no sólo no se conserva ningún ejemplar, sino que ni siquiera se hace constar una equivalencia en escrituras que abarcan un período de ciento sesenta y cuatro años?

7) Ya hemos dicho que los dinares *qanāšir* no eran de plata *pura* (como se hubiese hecho constar), sino *de vellón* ($^1/_3$ de plata fina y $^2/_3$ de cobre). Las expresiones con que se califica la moneda recibida o por recibir, prueban, además, la inestabilidad y diversidad de las acuñaciones, lo que casa perfectamente con lo que sabemos de la evolución de los *sueldos jaqueses*.

8) Cotejando las escrituras estudiadas con sus análogas cristianas, en las que se mencionan expresamente los *sueldos jaqueses*, se ve que la valoración es idéntica.

9) En la última escritura de Huesca, de las antes citadas, se dice en la aljamía hebraico-árabe «dinares *qanāšir*», mientras en unas líneas hebraico-romances se habla solamente de *solidos*, dando a entender que ambas expresiones son equivalentes. Y ambas no pueden ser otra cosa que los *sueldos jaqueses*.

Viniendo ahora a la etimología de *qanāšir*, *qanāšīr* o *qanāšira* — que en las escrituras aparece siempre como adjetivo, aplicado a «dinares» —, como en vano buscaríamos esta voz en los diccionarios árabes, hemos de pensar se trata de un plural fracto cuadrisilábico formado sobre una voz no árabe, proba-

blemente romance (como tenemos *šanānīr* de *šanyūr*, 'señor', o *barāṭīl* de *barṭāl*, 'pardal'). ¿Cuál puede ser esa voz romance?

Pensaríamos primeramente en قنشار, *qinšār* = *censal*. El cambio de la final *l* en *r* no sería extraño, aunque sí lo es — dado el número de veces en que aparece la palabra — que nunca hallemos *qanāšil*. Mayor objeción es la transcripción de *c* débil por *qāf* (aunque tengamos ejemplos cultos, como *Qayṣar* = 'César' o *arkadiyākunuh* = 'archidiácono', 'arcediano'). Además, la naturaleza del *censal* [1] — que aparece reiteradamente en documentos del siglo XV, publicados por F. Macho Ortega [2]: «sueldos censales», «sueldos jaqueses censales» — dificulta la hipótesis.

Más probable es que *qanāšir* sea un plural árabe obtenido sobre un singular romance con la significación de 'conejero'. *Conechero* o *conecher*, podría ser en árabe *qunišūr*, *qunišayr*, *qunišār* o algo así; formas que por sonorización de la fricativa prepalatal *š* se asimilan a *quniǧayr*, *quniǧār* o *quniǧar* [3]. *Dinares qanāšir* serían, pues, *dinares conejeros*, nombre que tal vez aplicaban los mudéjares y judíos aragoneses a los *sueldos jaqueses*, para distinguirlos de los antiguos dinares de tipo árabe.

JACINTO BOSCH VILÁ.

[1] Los *censales* eran préstamos o créditos monetarios hechos, por tiempo no fijado, a las aljamas, que debían amortizar el capital recibido en sueldos jaqueses, más un interés entre el 6 y el 8 %, con la garantía de los bienes de los mudéjares y las rentas de las aljamas. Cf. la obra citada en la nota siguiente.

[2] *Condición social de los mudéjares aragoneses (siglo XV)*, en «Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras», Zaragoza 1923, I, pp. 141-319. Son documentos de 1400 a 1525, pp. 212-319.

[3] Cf. Dozy, *Suppl.*, s. v. قنجير; Beaussier, *Dict. prat. arabe-français* (Alger 1887), s. v. قنشور.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXXIV

SUMARIO: *Couraça et coracha*, por Robert Ricard. — *Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas*, por L. T. B. — *Actividades de los moros burgaleses en las artes y oficios de la construcción*, por L. T. B. — *Sillerías de coro mudéjares*, por L. T. B.

COURAÇA ET CORACHA [1]

Les voyageurs qui parcourent les villes portugaises ne manquent pas de remarquer la riche variété des mots employés pour désigner les voies publiques: *rua*, *travessa*, *calçada*, *beco*, *pátio* — sans compter un terme moderne comme *avenida*. Le mot *couraça*, que l'on trouve aussi parfois — en particulier à Coimbre — n'est pas comparable à ceux qu'on vient d'énumérer. Son emploi pour désigner une voie publique est une simplification un peu analogue à celle qui se produit en français lorsque les Parisiens, pour abréger, disent «Faubourg Saint-Honoré» au lieu de «rue du Faubourg Saint-Honoré». *Couraça*, en effet,

[1] Cet exposé, surtout en ce qui concerne la *coracha* espagnole, doit beaucoup à l'aimable et savante collaboration de mon ami M. Leopoldo Torres Balbás et l'étendue de ma dette est si grande qu'il ne m'a pas toujours été possible de la signaler dans le détail; que du moins M. Torres Balbás veuille bien accepter ici l'expression de ma vive gratitude.

n'a pas plus en portugais le sens de «rue» ou de «boulevard» que faubourg dans notre langue. Au Portugal, proprement et originairement, la *couraça* est tout autre chose qu'une voie publique. Il paraît nécessaire d'étudier d'abord cette chose et son correspondant espagnol, avant d'examiner en conclusion le mot lui-même.

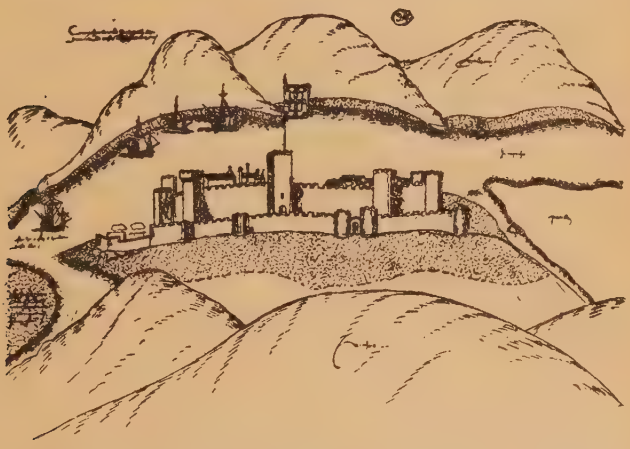
I

Le mot *couraça* appartient au vocabulaire de la fortification et désigne grosso modo, dans les enceintes urbaines ou dans les châteaux isolés, une muraille perpendiculaire à la courtine. Les exemples que nous passerons en revue nous permettront de préciser ultérieurement la situation et le rôle de cette muraille. Au Portugal, les plus connues sont les *couraças* de Montemôr-o-Velho, de Coimbre et de Silves; on y ajoutera celle de Mértola, qui, croyons-nous, n'a jamais été signalée comme telle.

1° *Montemôr-o-Velho.* — Cette localité, située sur les bords du Mondego à peu près à mi-chemin entre Coimbre et Figueira da Foz, a été rendue familière aux historiens des littératures péninsulaires par la légende de l'*abad D. Juan de Montemayor* et par le fait qu'elle est le berceau de l'auteur de la *Diana*. Elle possède un vaste château qui domine la bourgade et dont il existe des plans et des photographies en abondance. La *couraça* de Montemôr est double. Elle est constituée de deux murailles à peu près parallèles qui se détachent de l'enceinte du côté opposé au Mondego et qui descendent vers un puits appelé traditionnellement puits de l'abbé D. João. Au bout de chacune de ces murailles se trouve une de ces tours qu'on appelle *albarrãs* ou *albarranas* [1].

[1] J'ai visité le château de Montemôr le 13 avril 1953, au cours d'une mission de recherches qu'avait bien voulu me confier l'Instituto de Alta Cultura de Lisbonne, et accompagné de M. Jean Girodon. Les lecteurs qui ne peuvent faire le déplacement devront se reporter principalement au *Guia de Portugal* publié par la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, vol. III [1944], pp. 144-145, où ils trouveront un plan et une photographie; il subsiste des éléments de fortification entre

2° *Coimbre.*— On peut dire que Coimbre est par excellence la ville des *couraças,* puisqu'elle n'en compte pas moins de trois: la *couraça da Estrêla,* la *couraça de Lisboa* et la *couraça dos Apóstolos.* En fait, il s'agit surtout de dénominations: les réalités auxquelles répondent ces dénominations n'existent plus. Ces noms ne s'appliquent aujourd'hui qu'à des voies proches de l'endroit où se trouvaient les *couraças.* C'est le fait de simplification ou d'abréviation que l'on a signalé tout à l'heure.



Caminha (Portugal), d'après un dessin des premières années du XVI[e] siècle. De l'extremité gauche de l'enceinte part, en direction du Minho, un mur au-dessus duquel on lit le mot *coyraça.*

La *couraça da Estrêla* et la *couraça de Lisboa* étaient voisines, et, dans l'état actuel de nos connaissances, on risque facilement de les confondre sur les gravures anciennes. Toutes deux se détachaient de l'enceinte du *burgo* pour descendre vers le Mondego. Au milieu de maisons et de jardins privés dans les-

la *couraça* du nord et le puits. On peut se reporter également au plan de Larcher (*Castelos de Portugal,* t. II, Coimbre 1935, p. 291), à la photographie qui illustre la traduction portugaise de la *Diana* de Montemayor par Afonso Lopes Vieira [Lisbonne, B. N., 1924], et aux deux photographies qui figurent dans Menéndez Pidal, *Historia y epopeya,* Madrid 1934 (= *Obras completas,* vol. II), pp. 161-162.

quels un voyageur de passage ne peut guère pénétrer, on croit encore distinguer maintenant quelques restes de la *couraça da Estrêla*, en contre-bas de la rue qui porte actuellement ce nom. De la *couraça de Lisboa*, située, à ce qu'il semble, un peu plus loin vers l'est, rien ne paraît avoir subsisté. Ces *couraças*, comme celle de Montemôr, se rattachent au type qu'on peut qualifier de *couraça* terrestre. Bien que chacune ait son nom propre, on peut se demander, à cause de leur proximité et de leur parallélisme, si nous ne nous trouvons pas en face d'une *couraça* double comme à Montemôr [1].

La *couraça dos Apóstolos* — ainsi désignée, à une date tardive, du surnom que l'on donnait aux premiers Jésuites [2], dont la maison était proche — se trouvait exactement à l'opposé du *burgo* et se détachait de l'enceinte pour descendre vers le monastère de Santa Cruz et la Porta Nova. Il est évident que sa situation n'autorise pas à la mettre en rapports avec le Mondego, comme on l'a fait par erreur [3]. Mais, de même que les deux autres *couraças* reliaient l'enceinte de l'acropole au Mondego, de même la *couraça dos Apóstolos* reliait celle-ci à la petite ri-

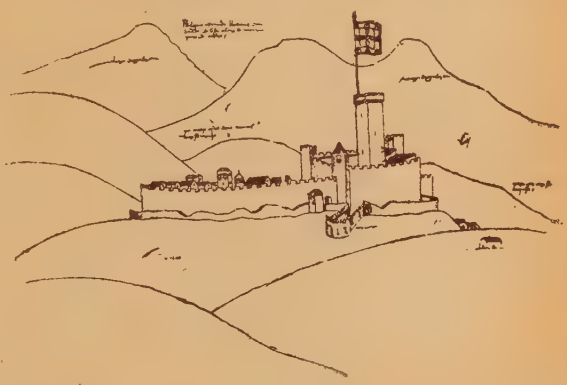
[1] On pourra se faire une idée de ces deux *couraças* disparues en se reportant à la gravure des *Civitates Orbis Terrárum* (Anvers 1572) de Georges Bruin ou Braun reproduite dans le *Boletim da Biblioteca da Universidade* (Suplemento ao vol. XII), Cursos e conferências, vol. I, Coimbre 1935, face à la p. 20; à celle du *Theatrum urbium praecipuarum* dans Larcher, *Castelos de Portugal*, t. II, p. 67, et aux deux gravures (XVII[e] et XVIII[e] siècle) reproduites dans la brochure de M. Alfredo Fernandes Martins, *Esta Coimbra...*, Coimbre 1951, fig. 5 et 6. Malheureusement, nous ne pouvons savoir dans quelle mesure ces gravures représentent exactement l'état de choses ancien. D'ailleurs, les indications que je donne ici ne peuvent avoir qu'une valeur provisoire: l'étude de la topographie historique de Coimbre, malgré les intéressantes recherches de M. Fernandes Martins, n'est pas encore assez avancée pour permettre des conclusions plus sûres. Mais, si ces lignes peuvent contenir des erreurs de détail, il ne reste aucune incertitude sur la nature et le caractère des *couraças*.

[2] Cf. Francisco Rodrigues, S. J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. I, vol. I, Porto 1931, p. 245 et p. 383.

[3] Juan de M. Carriazo, dans *Archivo Hispalense*, nos 48-49, 1951, p. 29, n. 8 (article sur *Las murallas de Sevilla* dont il sera question plus loin). M. Carriazo semble avoir mal interprété le passage de Vergílio Correia (*Obras*, vol. I Coimbre 1946, p. 27) auquel il se réfère.

vière qui contournait la ville au nord en passant devant Santa Cruz et qui n'existe plus aujourd'hui [1].

3° *Silves.* — La *couraça* de Silves en Algarve est bien connue par les textes relatifs à la prise de la ville en 1189, lorsque le roi Sancho Ier l'enleva aux Musulmans, de façon d'ailleurs éphémère. Les chroniqueurs nous racontent que les habitants durent capituler parce que l'armée chrétienne parvint à les priver d'eau en s'emparant de la *couraça*. La *Crónica do Rei D. Sancho I*, éditée dernièrement par le P. Silva Tarouca (voir ch. VI, VII et VIII), nous dit bien clairement que la *couraça (coyraça)*, qui s'étendait jusqu'à la rivière Arade, comptait trois tours et qu'à l'extrémité se trouvait un puits qui fournissait de l'eau en grande abondance [2]. Situation comparable,

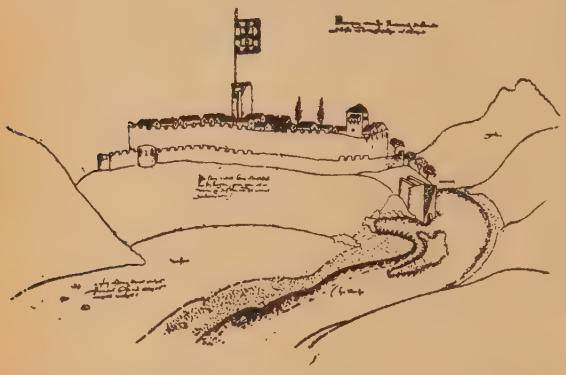


Melgaço (Portugal), d'après un dessin des premières années du XVIe siècle. Près du mur en saillie et de la tour qui le termine, on lit le mot *coyraça*.

[1] Le tracé de cette rivière est marqué sur le croquis de M. Alfredo Fernandes Martins, *A Porta do Sol*, Coimbre 1952, fig. 6.

[2] Voir *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal*, éd. Carlos da Silva Tarouca, S. J., vol. I, Lisbonne 1952 (Academia Portuguesa da História), pp. 158-167, en particulier p. 158; le glossaire (vol. III, 1953, p. 64) enregistre le mot sans commentaire. Les événements sont également racontés dans une chronique latine de peu postérieure au siège (elle serait de 1191), mais dont je n'ai pu voir que la traduction portugaise moderne reproduite par Alfredo Pimenta, *Fontes medievais da história de Portugal*, vol. I, Lisbonne [1948], pp. 159-185. Ce dernier texte mentionne trois fois la *couraça* ou *coiraça* (pp. 166, 172, 173), la première fois sous la forme *coirasce*; Alfredo Pimenta n'a pas identifié le mot, ne semble pas avoir vu qu'il s'agit de deux formes du même, et ne précise pas quelle est la forme dans le texte original. Pour le reste, le récit des faits ne diffère pas en

sous ce rapport à celle de Montemôr, mais il semble que la *couraça* de Silves était simple. En reste-t-il quelque chose aujourd'hui? J'avoue n'avoir pas réussi, même avec l'aide de M. Jean Girodon, à retrouver les vestiges qu'a signalés M. Mascarenhas Júdice [1]. Mais on peut supposer que les débris de fortification indiqués par la lettre t *(Restos dum torreão ao Nascente da cidade)* sur une lithographie de 1844 appartiennent à l'ancienne *couraça* [2].



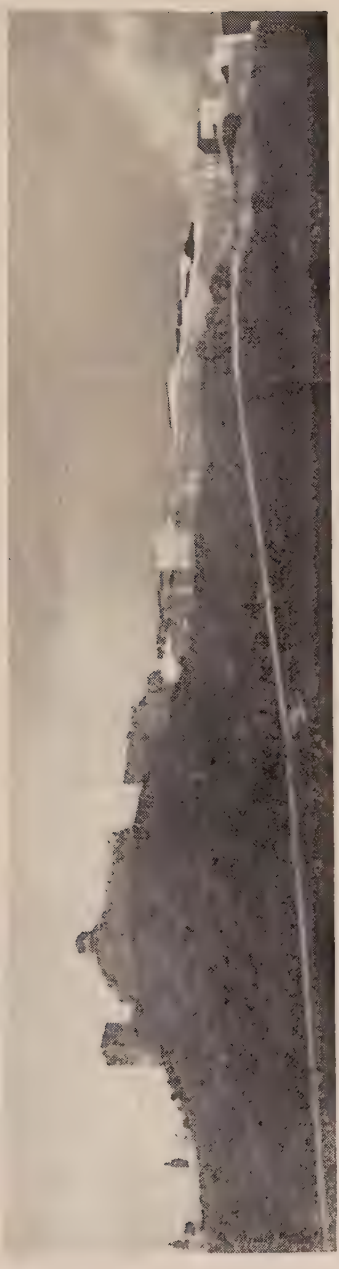
Monção (Portugal), d'après un dessin des premières années du XVI^e siècle. Sur la droite, on voit au bord du Minho, une grosse tour, d'où part un mur interrompu qui devait rejoindre l'enceinte. Au-dessus de la tour, on lit le mot *coyraça*.

4° *Mértola*. — Je ne connais aucun texte qui signale une *couraça* à Mértola. Je crois cependant qu'il faut donner ce nom

gros, et la seule chose notable c'est qu'ici on nous parle de quatre tours — et non de trois —, peut-être parce que l'on comptait la tour qui se trouvait à l'origine de la *couraça*. Celle-ci et le puits sont mentionnés par Fr. António Brandão, *Crónica de D. Sancho I*, ch. 8 (éd. Magalhães Basto, Civilização, Porto [1945], p. 30); ce texte tardif (1632) n'a pas grande signification. Parmi les historiens modernes, voir Herculano, *História de Portugal*, 8^e éd. (par David Lopes et Pedro de Azevedo), t. III, Lisbonne, s. d., pp. 172-192, Ângelo Ribeiro, dans Damião Peres, *H. de Portugal*, vol. II, Barcelos 1929, pp. 132-142, et Garcia Domingues, *História luso-árabe*, Lisbonne 1945, pp. 48-50 et pp. 237-250; tous ces auteurs résument la relation latine.

[1] Pedro P. Mascarenhas Júdice, *A Sé e o Castelo de Silves*, Edições Patria, Gaia 1934, p. 60. Aucune mention de la *couraça* dans la monographie *Castelo de Silves* du *Boletim da Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais*, n° 51, mars 1948. J'ai visité Silves le 22 avril 1953, au cours de la mission indiquée plus haut.

[2] Cette lithographie est reproduite dans Damião Peres, *H. de Portugal*, vol. II, p. 141.



Mertola (Portugal). — Coracha.

Foto Jean Girodon.

Toledo — A la derecha, la coracha que desde el muro de la ciudad baja a la orilla del Tajo; a la izquierda, el torreón llamado del Baño de la Cava.

à la longue muraille qui descend du château vers le confluent des deux rivières qui enserrent la petite ville, l'Oeiras et le Guadiana; elle devait avoir pour but de maintenir la liberté des communications avec ces deux rivières (cf. photographie) [1].

* * *

En Espagne, la *couraça* portugaise trouve son correspondant exact dans la *coracha* (anc. *coraxa*), appelée aussi quelquefois *coraza*, sans doute par confusion avec le terme qui désigne l'arme défensive de ce nom. Pour ce pays, le cas le mieux connu est sans doute celui de Badajoz, étudié par M. Torres Balbás avec sa compétence habituelle. L'éminent archéologue a profité de l'occasion pour nous donner une définition précise de cet élément de fortification: «...coracha se llamaba, en términos castrenses — écrit-il — y con palabra derivada del árabe, el espolón de muralla que arrancando de la general del recinto avanzaba para proteger una puerta o aislar una zona, inmediata casi siempre a un río, y facilitar el acceso a éste y el aprovisionamiento de agua, en caso de asedio, a los defensores del recinto murado». Cette définition s'applique bien nettement à Badajoz, où les *corachas* — car il y en a deux — enclosent totalement le flanc de coteau compris entre la muraille de l'Alcazaba et le

[1] Je ne signalerai que pour mémoire, faute d'avoir pu me rendre sur place, le cas d'Avô et celui d'Alenquer. Le noyau primitif d'Avô (sur le rio Alva, à l'est de Coimbre) est dénommé *bairro da Couraça* (*Guia de Portugal*, vol. III, p. 422), et il existe dans le bourg une rue en pente qui mène vers le château et qu'on appelle *couraça* (Larcher, *Castelos de Portugal*, t. II, p. 35, d'après le P. Nogueira Gonçalves). Quant à Alenquer, les éditeurs d'Herculano (*H. de Portugal*, éd. citée, t. IV, p. 23, fig. 4) reproduisent «A torre da Couraça de Alenquer». Le château d'Alenquer est tout à fait en ruines et je n'ai pu me procurer d'autre information. La forteresse de Miranda do Douro comportait semblablement une *coyraça* (cf. Manuel González Simancas, *Plazas de guerra y castillos medioevales de la frontera de Portugal*, extrait de la *Revista de Archivos*, 1910, pp. 86-97). Cet auteur étudie également les *coyraças* à Melgaço, Monção et Caminha (pp. 153-154, 158-159 et 175).

Guadiana. Cette disposition empêchait les assaillants éventuels d'attaquer la place par le bord du fleuve et garantissait le ravitaillement en eau. M. Torres Balbás note qu'en Espagne c'est le seul exemple qu'il connaisse de *coracha* double. Rappelons que nous avons rencontré la même disposition au Portugal à Montemôr et peut-être à Coimbre; mais les deux murailles parallèles qui forment la *coracha* de Badajoz sont plus éloignées l'une de l'autre, et, entre elles, la courtine comprend une tour [1].

Bien qu'on ne puisse être affirmatif, faute d'un inventaire méthodique des *corachas*, celles-ci paraissent avoir été particulièrement nombreuses dans les villes d'Andalousie. M. Torres Balbás a bien voulu me rappeler que la Tour de l'Or de Séville n'est pas autre chose que le reste d'une *coracha*. On peut lire ceci dans un texte de 1570 qu'il me communique: «Desde la Torre [del Oro] hasta la muralla que cerca la huerta de las Atarazanas, va una coraza de muro por tres torres, que sirve de tránsito para la torre...» [2]. Cette *coraza* ou mieux *coracha* apparaît clairement sur la gravure des *Civitates Orbis Terrarum* (1572) [3]. En revanche, on demeure perplexe devant la Calahorra de Cordoue, forteresse qui s'élève en face de la ville, de l'autre côté du Guadalquivir. Dans sa *Guerra del reino de Tre-*

[1] Sur Badajoz, cf. Leopoldo Torres Balbás, *La alcazaba almohade de Badajoz*, Crónica arqueológica de la España musulmana, VIII, dans AL-ANDALUS, vol. VI, 1941, pp. 168-203, spécialement le plan face à la p. 176, la photographie planche 5, et le texte p. 190 (définition) et p. 201.

[2] Juan de Mal-lara, *Recebimiento que hizo Sevilla a Felipe II*, cité par Juan de M. Carriazo, *Las murallas de Sevilla*, dans *Archivo Hispalense*, nos 48-49, 1951, p. 9. La *coracha* est mentionnée plusieurs fois, et d'une manière qui confirme ce texte, dans une décision des Rois Catholiques en date du 23 février 1503, citée par José Gestoso y Pérez, *Sevilla monumental y artística*, t. I, Séville 1889, p. 678-679. Cf. également la note de M. Torres Balbás dans AL-ANDALUS, vol. II, 1934, p. 372: «Fué torre albarrana, unida por una muralla [c'est la *coracha*] al recinto del Alcázar, y sirvió de baluarte avanzado y defensa del puerto...». On peut voir aussi Julio González, *Repartimiento de Sevilla*, t. I, Madrid 1951, p. 470, et l'illustration p. 471, ainsi que les plans face à la p. 200 et face à la p. 358.

[3] Voir également le gravure représentant Séville en 1680 dans José Deleito y Piñuela, *La mala vida en la España de Felipe IV*, 2e éd., Madrid 1951, face à la p. 160.

mecén, Francisco de la Cueva nous dit en effet de cette forteresse: «...el castillo de la Calahorra, que entonces se llamaba la Coracha» [1]. D'après le contexte, cet *entonces* nous reporte à l'époque du *Rey Bermejo* de Grenade (1359-1362). Mais la date n'a qu'une faible importance. On ne s'explique pas dans la circonstance le mot de *coracha*, puisque la Calahorra se trouve sur l'autre rive du fleuve. Les deux termes ne sont d'ailleurs pas synonymes. L'étymologie de *calahorra* paraît inconnue, et la Calahorra de Gibraltar est un puissant bastion très différent d'une *coracha* [2]. Les inconnus qui ont baptisé du nom de *coracha* la Calahorra de Cordoue ont probablement employé le mot dans le sens de barbacane, ainsi que le font encore quelquefois aujourd'hui certains archéologues [3]. Málaga possédait également une *coracha* qui reliait l'extrémité orientale de l'Alcazaba au rivage de la mer; elle a été démolie au cours du XIX^{e} siècle, mais en 1915 au moins elle n'avait pas encore disparu de la toponymie locale, car elle figure à cette date sur le plan du classique Baedeker *Espagne et Portugal* (3^{e} éd. française, 1920, mise à jour en 1915), à l'extrémité de l'Alcazaba, et avec les

[1] Dans *Guerras de los españoles en Africa: 1542, 1543 y 1632*, Madrid 1881 (Col. de libros españoles raros o curiosos, t. XV), p. 232. Même indication, valable pour 1368, dans López de Ayala, *Crónica de don Pedro I*, ch. 4 (B. A. E., t. 66, p. 582 *a*); mais la version abrégée supprime le mot *coracha* — «una torre que dicen la Calahorra» — soit parce que le mot *coracha* était mal compris, soit parce qu'il fut jugé inexact.

[2] Cf. Torres Balbás, dans Al-Andalus, vol. VII, 1942, pp. 192-201 (sur l'existence d'une *coracha* à Gibraltar, voir plus loin), et, en particulier, sur l'origine du mot et sa diffusion, p. 192, n. 2. Pour M. E. Lévi-Provençal (*Histoire de l'Espagne musulmane*, t. III, Paris 1953, p. 66), *calahorra*, dont il ne donne aucune étymologie, n'est pas un terme d'origine arabe; il sert habituellement à désigner la citadelle et ne serait qu'un doublet d'*alcazaba*. Sur la Calahorra de Cordoue, voir Georges Marçais, *Manuel d'art musulman*, t. I, Paris 1926, p. 252, n. 2.

[3] Par exemple M. Fernando Chueca, dans son excellent ouvrage *El semblante de Madrid*, Revista de Occidente, Madrid [1951], p. 37: «aquella coracha de Toledo que era Madrid». Cf. aussi González Simancas, dans *Hespéris*, 1946, p. 167 (n° 116); le passage étudié dans cette revue et publié sans référence dans *Mauritania*, en 1944, n'appartient pas à un ouvrage en préparation, mais à l'article de la *Revista de Archivos* cité plus haut.

indications suivantes dans le texte (p. 382): «De la plaza de Riego, on peut prendre au S. E. et monter par la calle del Mundo Nuevo, rue pauvre, à la *coracha* (sacoche), une dépression, et à l'Alcazaba...». La traduction de *coracha* par «sacoche» est une méprise sur laquelle il y aura lieu de revenir [1]. Nous avons enfin la *coracha* ou *cauracha* de Grenade, qui ne semble pas avoir été suffisamment étudiée et sur laquelle il plane quelque incertitude. Il y avait dans cette ville un *barrio de la Cauracha*, dans l'*Alcazaba cadima* (ancienne), non loin de l'église actuelle de San Juan de los Reyes, avec une *rábita* et une ou peut-être deux mosquées. On a supposé qu'il existait là une muraille «como espolón», qui descendait jusqu'au Darro depuis les hauteurs de l'Alcazaba, ce qui correspond à la *coracha* classique [2].

Pour en terminer avec l'Andalousie, rappelons que le chroniqueur portugais Zurara, dans sa *Crónica de D. Pedro de Meneses*, signale une *Torre da Couraça* à Gibraltar, non loin du port [3]. S'il faut retenir ce texte, la *couraça* ou *coracha* de Gibraltar doit avoir entièrement disparu, car elle semble ignorée aussi bien des ouvrages et documents postérieurs que des

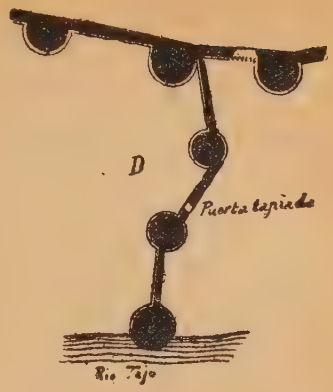
[1] Sur la *coracha* de Málaga, cf. F. Guillén Robles, *Málaga musulmana* Málaga 1880, pp. 435 et 517-518, et González Simancas, *art. cité*, p. 95.

[2] Cf. Manuel Gómez-Moreno, *El arte árabe español hasta los almohades, Arte mozárabe*, dans *Ars Hispaniae*, vol. III, Madrid 1951, p. 262. Voir aussi Luis Seco de Lucena Paredes, dans AL-ANDALUS, vol. XVI, 1951, p. 79, et Leopoldo Torres Balbás, *ibid.*, vol. XVIII, 1953, p. 176. M. Seco de Lucena rejette la théorie de Simonet d'après lequel *caura* ou *cauracha* (*qawraŷa* dans le système de transcription des arabisants espagnols) signifierait *cueva* en arabe vulgaire; pour lui, *qawraŷa* n'est pas un mot arabe, mais simplement la transcription arabe d'un toponyme antérieur. L'idée de Simonet est certainement erronée, mais M. Seco de Lucena n'explique pas le sens qu'il donne personnellement à *cauracha;* il semble ressortir de son texte qu'il regarde le mot comme un toponyme particulier à Grenade, et non comme un terme général. L'étymologie arabe proposée par Saavedra, dans González Simancas, *art. cité*, p. 94 et n. 1, ne semble pas convaincante.

[3] Dans Corrêa da Serra, *Collecção de livros ineditos de historia portugueza*, t. II, Lisbonne 1792, p. 389 (ch. 45). Il est difficile de préciser la date, mais les faits que Zurara relate doivent se placer vers 1416: Pedro de Meneses fut le premier gouverneur portugais de Ceuta, de 1415 à 1437. De toute manière, les événements sont antérieurs à la reconquête de Gibraltar (1462).

historiens modernes [1]. De toute manière, il ne peut guère s'agir que d'une *coracha* maritime.

En dehors de l'Andalousie, la plus fameuse des *corachas* est certainement celle de Tolède, en aval du pont San Martín, non loin du Baño de la Cava [2]. Des *corachas* sont pareillement signalées à Simancas, à Burgos, à Escalona, à Ponferrada, à Montánchez et, en Andalousie, à Salobreña [3].



Tolède. — Plan de la *coracha* en aval du pont San Martín.

1 Il semble difficile d'ajouter à la monographie de M. Torres Balbás, *Gibraltar, llave y guarda de España*, dans Al-Andalus (Crón. arq. de la Esp. mus., X), vol. VII, 1942, pp. 168-216. Il y avait cependant à Gibraltar une *Torre del Espolón* (*ibid.*, p. 189); comme le mot *espolón* a un sens voisin de *coracha*, on peut se demander s'il ne s'agit pas de la même tour que dans la chronique portugaise.

2 Cf. Torres Balbás, dans Al-Andalus, vol. VI, 1941, p. 201, et González Simancas, *art. cité*, p. 95.

3 Simancas *(corachas)*: *Memoria de lo que Francisco de Salamanca ha de hacer en Simancas*, dans Llaguno y Amírola, *Noticia de los arquitectos de España*, t. II, p. 264. — Burgos *(coracha)*: Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, ch. 27 (B. A. E., t. 70, p. 276 *b*).—Escalona *(dos corachas bajas)*: Felipe B. Navarro, *Fortalezas y castillos de la Edad Media*, dans *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, III, 1895. — Ponferrada *(coracha)*: Manuel Gómez-Moreno, *Catálogo monumental de España, Prov. de León*, Madrid 1925, p. 449. — Montánchez *(coraxa, curacha)*: González Simancas, *Revista de Archivos*, 1910. p. 32 et p. 95 (art. cité). On remarquera que toutes ces localités sont situées sur une rivière. — A cette énumération il convient peut-être de joindre le Castillejo de la Vega de Murcie, à cause de la mention du puits: «Al lado opuesto del cerro queda un torreón en ruinas, unos muros y un pozo — hoy cegado — con dos ensanchamientos laterales...» (Torres Balbás, dans Al-Andalus, vol. II, 1934, pp. 366-372). Pour Salobreña (*coracha*), située sur la Méditerranée et dont j'ai eu connaissance tardivement, cf. Juan de M. Carriazo, *El «breve parte» de Fernán Pérez de Pulgar*, dans *Archivo Hispalense*, nº 60, 1953, p. 22. González Simancas signale encore Medina de las Torres et Alicante (p. 95).

II

Il convient de faire une place à part au Maroc, car c'est sur les *couraças* de ce pays, en particulier sur les *couraças* des places portugaises, que j'ai rassemblé la documentation la plus abondante. Il existait des *couraças* à Ceuta, El-Ḳṣar eṣ-Ṣeghīr, Tanger, Arzila, Mazagan et Safi. Hors du domaine portugais, il en existait deux (ou une *couraça* double) à Larache, et il semble en avoir existé une à Rabat et une autre à Tīṭ.

1° *Ceuta*. — Nous disposons d'une grande quantité de textes et de plans, mais la question demeure compliquée à cause des innombrables remaniements qu'ont subis les fortifications de la place. A ma connaissance, les textes chrétiens les plus anciens sont ceux de Zurara, *Crónica de D. Pedro de Meneses* (je suis l'édition déjà citée de Corrêa da Serra, *Ineditos*, t. II; le texte est peu sûr, mais c'est le seul auquel on puisse avoir recours). Nous avons d'abord cette indication: «...elle [D. Pedro] tornouse á porta d'Alvaro Mendes pera recolher a gente de pee, que sahira pela coiraça, e pera fazer meter o gado, que ainda era fôra sob a coiraça de Ruy Mendes, entendendo que tam seguro estaria alli como dentro na Cidade...» (Liv. I, ch. 44, p. 353). Puis les passages suivants, qui se rapportent au siège de 1418:

«...huma coiraça, que he cerca das Taracenas...» (Liv. I, ch. 63, p. 423); «Alvaro Mendes, e seu Irmão, hum da Torre, e outro da Couraça, fezerom naquelle dia muy gram danno nos contrarios» (Liv. I, ch. 66, p. 433); «...este [Gonçalo Velho] estava na Coiraça que vai pera Barbaçote com oito Beesteiros, e hum seu Escudeiro, que o bem acompanhou: os Mouros, que por alli começarom a combater vierom contra os nossos, tantos e tam dezejosos da vitoria, que per força lhes passarom a coiraça...»; le texte mentionne ensuite la *porta da Couraça* et la *Coiraça*, et on lit encore un peu plus loin: «Gonçalo Velho como vio que era socorrido, tornou logo a Coiraça, onde achou jaa hum Mouro sobro o espigão do muro...»; et: «Na Coiraça onde Gonçalo Velho estava...» (Liv. I, ch. 67, p. 436-437);

et enfin: «...a Coiraça de Barbaçote foi muito combatida, até morrerem os Mouros dos cantos que lançavam de cima; tão acaroados estavam com o muro; e ajudou muito a ser aquella Coiraça defesa humas lumieiras que estavam ácerca do chão por onde os Beesteiros tiravam, de guisa que forão muitos feridos pelos peitos, e pelos ventres...» (Liv. I, ch. 69, p. 441).

La *couraça* existait encore au milieu du XVI^e siècle, comme on le voit par une lettre du gouverneur Afonso de Noronha au roi Jean III en date du 13 septembre 1548: «...o orçamento que V. A. manda que se faça do que podera custar cheguar [a cava] a (= à) ponta da couraça» (*Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Portugal, t. IV, Paris 1951, p. 295).

La *couraça* figure encore dans l'*Historia de la ciudad de Ceuta* (1648) de Jerónimo de Mascarenhas: «Del baluarte de don Luis sale una coraça para la mar, que cubre la ribera...» (éd. Afonso de Dornelas, Lisbonne [1918], ch. 4, p. 15). Une phrase antérieure indique qu'on se trouve du côté de la *mar de Berbería*, c'est-à-dire du côté de Barbaçote; comme on le verra plus loin, «don Luis» doit être corrigé en «San Luis».

Les plans sont nombreux, mais tardifs, surtout par rapport à Zurara; les renseignements qu'ils apportent ne sont pas toujour aisés à utiliser, tant les fortifications de Ceuta ont été modifiées depuis le XV^e siècle. J'ai pu examiner quatre de ces plans:

a) Un plan du XVII^e siècle, mais postérieur à 1640, publié et étudié par Afonso de Dornelas, *Uma planta de Ceuta*, dans *História e Genealogia*, t. I, Lisbonne 1913, pp. 11-21. Ce plan signale l'*espigão da couraça* sous le n° 18, et, en effet, on voit très bien celui-ci, qui, perpendiculairement à l'enceinte, s'avance dans la mer du côté de Tétouan (Barbaçote). Bien que ce document ne doive pas être de beaucoup postérieur au texte de Mascarenhas, il ignore le *baluarte de don Luis*.

b) Un plan du XVIII^e siècle (?) conservé aux Archives de Simancas et dont j'ai dressé une copie, d'après une photographie réduite qui m'avait été communiquée à Ceuta, le 1^er février 1936, par le regretté Antonio Martín de la Escalera. Ce plan indique la même *couraça* que le plan *a)* et à la même place; il l'appelle *coraza vaja*, car il signale symétriquement sur l'au-

tre façade (vers Gibraltar) et à la lettre L un *Baluarte de la Coraza Alta*. Ce plan ignore également le *B. de don Luis*.

c) Un plan de 1774 reproduit par Ernesto de Vasconcelos, *Uma planta de Ceuta de 1774*, dans *Boletim commemorativo . . . da tomada de Ceuta* (Sociedade de Geogràfia de Lisboa), 1915, pp. 35-43. Ce plan a une légende en français. La *couraça* des plans *a)* et *b)* y figure à sa place habituelle, mais confondue avec d'autres éléments de fortification sous le n° 43 et l'appellation générale de *molles*. On relève sous le n° 14 une *Lunette de St. Louis* à un endroit très différent de celui qu'indique Mascarenhas.

d) Un plan de 1791 reproduit dans José Carlos de Luna, *Historia de Gibraltar*, Madrid 1944, pp. 338-339. La légende ne mentionne pas la *couraça;* mais celle-ci paraît indiquée à sa place ordinaire (vers Tétouan). En revanche, la légende enregistre *Sn. Luis* (et non *don Luis*) au n° 9, et place celui-ci à un endroit qui correspond à ce qu'indique le plan *c)*.

Il ne me semble pas douteux que la *couraça* ou *coraza* du XVII[e] et du XVIII[e] siècle correspond à peu près exactement à celle que Zurara appelait *couraça de Barbaçote*. Mais il est difficile de se prononcer sur l'autre *couraça* dont son texte fait état implicitement; rien n'interdit absolument de la placer à la *Coraza Alta* du plan *b)*. Toutefois, la situation n'est pas claire. Le plan *a)* enregistre sous le n° 14 et sur la façade tournée vers Gibraltar un *espigão do albacar;* cet élément figure également et au même endroit sous le n° 2 sur le plan *d)*, qui place sur différents points des ouvrages auxquels il donne le nom d'*espigón*. On ne peut regarder l'*espigão do albacar* comme la seconde *couraça*, car le plan *b)* distingue sans ambiguïté les *espigones del albacar* et le *baluarte de la Coraza Alta*. On voit qu'il règne une grande confusion, née à la fois des remaniements subis par les fortifications de Ceuta et de l'incertitude du vocabulaire. Le mot *couraça* est encore connu de Mascarenhas en 1648 (sa *coraça* semble simplement la transcription du mot portugais) et du plan *a)*, qui paraît le plus ancien des quatre. Mais les trois autres plans, plus tardifs, sont déjà d'une époque où, en matière de fortification, le terme disparaît de l'usage et

où son sens exact s'obnubile (d'où, sur le plan *b)*, la confusión avec la *coraza*, «cuirasse», que nous aurons à examiner plus loin); on emploie à la place le port. *espigão*, l'esp. *espigón*, le port. *mole*, le franç. *môle*. L'expression *espigão da couraça* du plan *a)*, le texte de Gavy de Mendonça sur Mazagan et celui de Gonçalo Coutinho sur Tīṭ qu'on lira tout à l'heure, montrent comment s'est fait le passage de *couraça* à *espigão* et à *mole* [1].

2° *El-Ḳṣar eṣ-Ṣeghīr* (*Alcázar seguer, Alcácer Ceguer*). — Les informations essentielles sont fournies par Rui de Pina, *Crónica de D. Afonso V*, ch. 141 (Bibliotheca de Classicos Portuguezes, vol. III, Lisbonne 1902, pp. 5-9). Le chapitre est intitulé ainsi: «De como se fez em Alcacere a coiraça para defensão e segurança da villa, e como D. Duarte, capitão, se houvera de perder». On lit ensuite au début du chapitre: «El-Rei entendeu logo no fazimento da coiraça d'Alcacere, por cuja mingua quando tornou sobr'ella de Ceuta a não pôde soccorrer nem bastecer como quizera; porque era mais afastada do mar, do que cumpria para navios sem empedimento e contradição dos de fóra a poderem prover...» (p. 5). Les travaux furent commencés le 22 mars 1459 (ibid.). Ils furent terminés après la Saint-Jean de la même année (p. 6). Les Maures, qui savaient l'importance de la chose, firent tous leurs efforts pour arrêter ou entraver les travaux (p. 6). La *couraça* est encore mentionnée ch. 142, p. 11. Le texte montre bien qu'il s'agit d'assurer les communications par mer.

[1] Pendant la correction des épreuves, M. Torres Balbás veut bien me communiquer deux autres plans de Ceuta, qui, en gros, concordent avec les précédents. Le premier est l'œuvre du célèbre cartographe de la fin du XVIII[e] siècle don Tomás López: au même endroit que les documents dont j'ai fait état, vers Tétouan, il place un *Baluarte de la Coraza* (n° 4) que prolonge l'*Espigón del Sur* (n° 5) — ce qui confirme l'assimilation entre *coracha-coraza* et *espigón*. Il indique non loin de là une *Luneta de S. Luis* (r), sur le même point que les plans *c)* et *d)*. Le second est un plan établi en 1848 par Márquez de Prado; on y retrouve la *Luneta de S. Luis*, et, à l'endroit habituel, vers le sud, un *Baluarte con caballero llamado coraza alta*. Cette dernière indication montre une fois de plus la confusion que j'ai signalée, car le plan *b)*, qui distingue *coraza alta* et *coraza baja*, place la première vers le sud et la seconde vers le nord.

Zurara (*Crónica de D. Duarte de Meneses*, éd. Corrêa da Serra, *Ineditos*, t. III, 1793, ch. 70, pp. 190-191) donne les mêmes renseignements que Pina sur la construction de cette *couraça*, mais on ne possède que le début de son chapitre. Il mentionne encore la *couraça*, sans indication utilisable, ch. 82, pp. 215-216.

3° *Tanger.*—La *couraça* de Tanger est mentionnée dans une lettre du gouverneur Bernardim de Carvalho au roi Sébastien, 31 mars 1562: «...pera se poder forteficar este castelo, porque, se me mandar o neçessario, com ajuda de Deus, este verão o forteficarei, e asim emtrar com a couraça da vila velha no mar, pera que de mare vazia nam possa ninguem emtrar na ribeira...» (*Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Portugal, t. V, Paris 1953, pp. 98-99). D'après ce texte, la *couraça* de Tanger semble avoir eu les caractères habituels. Elle est également mentionnée, à la date de 1520, dans Damião de Góis, *Crónica de D. Manuel*, IV, ch. 50 (éd. Teixeira de Carvalho et David Lopes, t. IV, Coimbre, 1926, p. 121): «...passando de longo do muro, e couraça da çidade...». Il est intéressant de noter que cette *couraça* aurait existé à Tanger avant l'occupation portugaise. Rui de Pina la mentionne à propos de l'échec des Portugais devant la ville en 1437 (*Crónica de D. Duarte*, Bibliotheca de Classicos Portuguezes, Lisbonne 1901, ch. 34, p. 126); ce qu'il en dit montre clairement qu'elle servait à s'embarquer directement, comme une espèce de môle ou d'appontement, et qu'elle maintenait des communications libres avec la mer.

4° *Arzila.* — La *couraça* et le *baluarte da couraça* sont mentionnés souvent par Bernardo Rodrigues dans la chronique bien connue publiée par David Lopes sous le titre de *Anais de Arzila* (2 vol., Lisbonne 1915 et 1919), t. I, pp. 182, 183, 187, 188, 190, 191, 192, 194, 195, 474, et t. II, p. 22. Mais le passage le plus intéressant est au t. I, p. 349, où l'on voit les rameurs d'une barque portugaise, pour échapper à une fuste de corsaires musulmans, «remar ao longo da Couraça»; le gouverneur et les habitants regardent l'incident du haut de la *couraça;* la fuste, en repartant, navigue à son tour «ao longo da

Couraça pera as Furnas». Le *baluarte da couraça* d'Arzila est également mentionné par Góis, *D. Manuel*, IV, ch. 5 (= t. IV, p. 10), d'après Bernardo Rodrigues.

Le cas d'Arzila est le plus satisfaisant, parce que, outre les textes de Bernardo Rodrigues, qui sont nombreux, mais en somme peu explicites, nous avons la chance de posséder des restes importants; c'est probablement un fait unique dans les places portugaises du Maroc, où les *couraças* n'ont généralement pas résisté aux assauts de la mer. Ces restes sont faciles à reconnaître et ils ont été exactement placés par Adolfo L. Guevara, *Arcila durante la ocupación portuguesa* (Tanger 1940), dans son plan final. Il s'agit d'une énorme muraille en éperon, plus ou moins perpendiculaire à la courtine de la façade maritime de l'enceinte fortifiée, et située à l'extrémité occidentale de celle-ci; elle part d'un bastion circulaire nommé pour ce motif *baluarte da couraça*.

Il y a lieu de supposer que la *couraça* d'Arzila fut construite entre le siège de 1508 et celui de 1516 (les passages des *Anais*, t. I, pp. 182-195, se rapportent au siège de 1516); cette construction aurait fait partie des travaux qui furent alors effectués d'abord sous la direction du célèbre architecte Butaca ou Boytac (*Anais*, t. I, p. 27), puis de l'ingénieur-architecte espagnol Francisco Danzinho ou Danzilho (*Anais*, t. I, páginas 77-78), qu'on appelle aussi Lanzinha, Lenciña, Lencina ou la Encina [1].

5° *Mazagan.* — Nous trouvons une description très précise de la *couraça* de Mazagan dans Agostinho de Gavy de Mendonça, *Historia do cerco de Mazagão*, Bibliotheca de Classicos Portuguezes, Lisbonne 1890, ch. 2, p. 29-30. La voici:

«O ultimo baluarte se chama Santo Espirito, que está de rosto ao meridiano, e com praiamar chega a agua junto com o seu espigão, d'onde começa uma couraça de pedra lavrada que corre ao longo do mar, e vae entestar com o baluarte Santiago,

1 Cet architecte était probablement *montañés*, comme Juan de Castillo (et non biscayen); cf. ma rectification, dans *Boletín de la R. Sociedad Vascongada de Amigos del País*, San Sebastián, V, 1949, p. 306.

entre a qual couraça e o muro fica uma cava de cento e cincoenta e seis palmos de largo, conforme a outra que rodea a fortaleza pela parte da terra, e vae entestar no baluarte S. Sebastião; a qual se enche de agua que entra por una comporta que está pregada ao baluarte Santiago, e serrando esta comporta haverá na cava mais de tres braças d'agua d'altura, onde se faz muita pescaria de canna, que para soldados pobres é um pequeno de remedio; esta agua se sustem dentro n'esta cava, porque no baluarte S. Sebastião se atalha uma couraça, de modo que sendo a maré vazia e serrada a comporta, fica a fortaleza toda rodeada de agua, d'onde podem andar embarcações com artilheria...»

Cette description semble indiquer l'existence de deux *couraças*;nous reviendrons tout à l'heure sur ce point.

A ce texte général — publié en 1607 et qui se rapporte au siège de 1562 — on peut en joindre trois autres, de portée plus restreinte. Le premier est une lettre du 15 décembre 1542, où le gouverneur Luís de Loureiro écrit au roi Jean III: «[On dit] que serria bom fazer hũa couraça da bamda do norte, domde vem ally o mar, que de baixa mar emtrase no mar, e que tolherria esta augua vir asi rrija...» (mais il croit que ce serait un travail inutile et que pour débarquer à marée basse «abasta a porta do cais»; voir *Sources inédites*, Portugal, t. IV, p. 116). En second lieu une *couraça* est brièvement mentionnée dans la *Notícia* de la deuxième moitié du XVII[e] siècle publiée par Pedro de Azevedo (*Revista de História*, Lisbonne, t. VIII, 1919, p. 51): «hua couraça de pedra de Cantaria que fas cava da parte do sueste». Enfin on peut relever un détail précieux dans un document de 1677 cité par Afonso de Dornelas dans un article intitulé *A praça de Mazagão* et recueilli par l'auteur dans *História e Genealogia*, t. I, pp. 23-35: «...o baluarte do Anjo que fiqua sobre o caes e couraça aonde se dezembarca...» (p. 27) [1]. Il est

[1] Ce détail est confirmé implicitement par le *Discurso da jornada de D. Gonçalo Coutinho a villa de Mazagam* (Lisbonne 1629), où l'on voit le gouverneur, arrivant du Portugal, débarquer en 1624 à la *couraça* (f[os] 25 *r* et 26 *r*). On ne doit rien conclure du fait que ce texte ne mentionne qu'une seule *couraça*, puisqu'on ne pouvait évidemment, s'il y avait deux *couraças*, débarquer sur les deux à la fois. Il est du reste possible qu'une seule ait été utilisée comme appontement.

curieux que le mot *couraça* ne figure sur aucun des plans de Mazagan que je connais. Mais, de toute cette documentation, on doit conclure, semble-t-il, que cette place comptait deux *couraças*: la première se trouvait entre le bastion sud (Santo Espírito) et le bastion est (Santiago ou Anjo), la seconde vers le bastion nord (S. Sebastião) (sur les bastions de Mazagan, cf. Robert Ricard, *Un document portugais sur la place de Mazagan au début du XVII^e siècle*, Paris 1932, p. 23, n. 3). Les textes et les plans dont je dispose ne permettent pas d'être plus précis, et Mazagan a subi tant de transformations que l'examen des lieux ne conduirait sans doute pas à des conclusions plus sûres.

6° *Safi*. — Nous n'avons pas beaucoup d'informations sur la *couraça* de Safi, mais nous possédons le nom de son architecte — qui pour le reste est malheureusement inconnu. Le 24 juin 1540, le gouverneur de la place Rodrigo de Castro écrit au roi de Portugal Jean III, au sujet de l'achèvement du *baluarte da alcaçava*: «...pareceo... bem mandar laa (au Portugal) Lourenço Argueiro, mestre das obras, que ho fez, pera dar enformação a V. A. da maneira que estaa; he hum dos milhores officiães que se podem achar, porque elle fez a couraça, porque estas duas peças em poucas partes acharam suas iguaees» (*Sources inédites*, Portugal, t. III, Paris 1948, p. 250). On voit par ce passage que la *couraça* de Safi était antérieure à 1540. A peu près un an après la lettre de Rodrigo de Castro, le 21 juin 1541, le *contador* de Safi, Henrique de Noronha, mentionne dans une lettre à Jean III «ho baluarte da couraça» (*ibid.*, p. 447).

En dehors du domaine proprement portugais, il nous reste à examiner les cas de Larache, Rabat et Ṭīṭ.

Les *couraças* de Larache ne sont pour le moment connues que grâce à une brève indication de Zurara, à propos du pillage de cette ville par les Portugais en 1416 ou 1417: «fezerom hum buraco por junto con huma das Coiraças» (*Crónica de D. Pedro de Meneses*, Liv. I, ch. 58, p. 404).

Pour Rabat, nous nous trouvons devant un problème différent de ceux qui ont été abordés précédemment, car je n'ai relevé aucun texte espagnol ou portugais qui y consigne l'existence

d'une *coracha* ou *couraça*. Il ne s'agit ici que d'une hypothèse avancée sur le vu des plans et des études archéologiques. Mon attention a été attirée sur la présence possible de pareille fortification à Rabat par la documentation rassemblée sous la direction de M. Philippe de Cossé Brissac dans les *Sources inédites*, 2e série, France, t. V, Paris 1953, pp. 513-531 [1]. Il ressort de cette documentation qu'il existait à Rabat, vers la fin du XVIIe siècle, un pan de mur qui aboutissait à une tour carrée située sur le bord de la mer, à l'ouest de l'embouchure du Bou Regreg. Sur l'emplacement de cette tour s'élève aujourd'hui le *borj es-Sirat*, qui date du sultan Sidi Moḥammed ben ʿAbd Allāh (1757-1790). C'était le seul endroit où l'on pouvait approcher de la côte sans danger, et c'était à cette tour que venaient prendre langue les chaloupes des bateaux restés en rade qui désiraient entrer en relations avec la ville [2]. De ces indications on peut conclure que la tour carrée, puis le *borj es-Sirat* représentent l'extrémité d'une *coracha* maritime.

A Tīṭ, près de Mazagan, la situation est infiniment plus claire qu'à Rabat, et l'on ne peut plus parler d'hypothèse, car nous avons à la fois des restes et un texte. Déjà le chercheur familiarisé avec la *couraça-coracha* a immédiatament l'impression qu'il se trouve devant une fortification de ce genre quand il lit, dans la monographie maintenant classique d'Henri Basset et d'Henri Terrasse, l'étude du «long mur», et quand il regarde le plan queles auteurs ont joint à leur exposé. Ce «long mur» relie l'enceinte du *ribāṭ*, près de Bāb Aṣfī, à un puissant borj dressé sur le rivage de la mer: il a tout l'aspect d'une *couraça* maritime et doit en avoir rempli les fonctions [3]. A elle seule,

[1] A savoir: Jacques Caillé, *Etude sur une vue de Salé dessinée en 1699 par le Sieur de la Maisonfort*, pp. 513-517 (dessin reproduit entre la p. 520 et la p. 521); n° LXXX, Lettre adressée à Decombes, Rouen, 28 décembre 1699, pp. 518-527; n° LXXXI, Mémoire de Jean Doublet, Honfleur, 28 décembre 1699, pp. 528-543.

[2] *Loc. cit.*, pp. 515-516, 526 et n. 2 et 3, et 530-531; sur le *borj es-Sirat* et ses antécédents, cf. Jacques Caillé, *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat français*, vol. I, Paris 1949, pp. 424-427.

[3] Cf. Henri Basset et Henri Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades, Le*

néanmoins, cette impression risquerait de demeurer insuffisante. Mais, par un rare bonheur, nous disposons d'une description relativement ancienne et fort précise du *ribāṭ* de Tīṭ: ce sont les pages qui figurent dans un petit livre portugais déjà cité, le *Discurso da jornada de D. Gonçalo Coutinho a villa de Mazagam*, publié à Lisbonne en 1629 — texte d'un très grand intérêt pour l'histoire du Maroc à cette époque et qui mériterait une bonne réédition. Comme le volume est rare, il convient de citer entièrement le passage qui nous intéresse: «...na parte do muro que olha ao mar inda hoje inteiro, se vé distinctamente outra porta fechada de pedra e cal, pella qual se deuia seruir a ribeira [Bāb Aṣfī]: e della té junto dagua se conhece claramente auer hum molle ou courassa em algum tempo pella muita quantidade de pedraria em boa altura que por alli jaz continuada na mesma ruyna; no cabo da qual está inda inteira outra torre pequena, feita alli parece ou para defensão do porto ou para gazalhado de mercadorias» [1]. On aura remarqué que ce texte, comme le plan *c)* de Ceuta, considère *couraça* et *mole* comme des termes synonymes.

J'ai borné mon enquête à la Péninsule et au Maroc, mais il ne me semble pas inutile de signaler encore, à la suite d'une lecture récente, la *couraça* de Diu dans l'Inde portugaise. On nous la décrit ainsi en 1582: «E da parte que cae a entrada do porto,

ribāṭ de Tīṭ, dans *Hespéris*, t. VII, 1927, p. 117-156; voir p. 128-130 et le plan fig. 130 (même plan dans Henri Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, Paris 1932, p. 291). Les auteurs notent que le «borj de la mer», comme ils l'appellent, conserve de façon à peu près permanente la communication avec l'Océan (p. 129). Le texte de Gonçalo Coutinho cité un peu plus loin soulève une légère difficulté au sujet de ce borj, car il le qualifie de «petite tour», alors que l'ouvrage est fort important; il peut s'agir d'une simple défaillance de mémoire, aisément explicable.

1 F° 89 *v*. L'essentiel de cette description de Tīṭ a été traduit en français par J. Goulven, *La place de Mazagan sous la domination portugaise*, Paris 1917, pp. 78-83; il a rendu *courassa* par «chaussée» (sur ce point voir plus loin). On trouvera d'autre part une traduction espagnole dans Coto de Alburquerque de Acuña (= Couto de Albuquerque da Cunha), *Memorias para la historia de la plaza de Mazagán*, traducidas del portugués por un Franciscano, Tanger 1910, pp. 86-88; *courassa* y est traduit par *malecón*.

no lugar em que podia auer desembarcação, tem huma couraça em que estão assestadas muitas peças de artilheria, que varejão ao longo do porto e ao mar...» [1].

* * *

Les études partielles et locales auxquelles j'ai procédé permettent maintenant de développer et de préciser la définition sommairement avancée au début de ces pages: la *couraça* ou *coracha* (*coraxa* et, faussement, *coraza*) est un éperon fortifié plus au moins perpendiculaire à la courtine d'une enceinte et qui s'avance soit jusqu'au bord d'une rivière (Coimbre, Mértola, Badajoz, Séville, Grenade, Tolède), soit vers ou dans la mer (Málaga, villes côtières du Maroc, Diu), pour assurer de façon permanente les libres communications de la place par et avec la rivière, par et avec la mer, selon les cas. On peut donc distinguer des *couraças* ou *corachas* terrestres et des *couraças* ou *corachas* maritimes. Dans ce cadre général il faut ajouter les remarques suivantes:

1° La *couraça* terrestre peut assurer les communications non avec une rivière, mais avec un puits, et son rôle est alors exclusivement de garantir l'aprovisionnement en eau (Montemôr, Silves, Castillejo?); elle peut comporter des tours (Montemôr, Silves, Séville, Tolède, Castillejo?); elle peut être double (Montemôr, Badajoz).

2° La *couraça* maritime peut jouer trois rôles supplémentaires, plus ou moins liés à son rôle essentiel: celui de brise-lames (Arzila, Mazagan), celui d'appontement ou de môle de débarquement (Ceuta, El-Ksar es-Seghīr, Arzila, Mazagan, peut-être Tanger et Safi), celui de défense contre des débarquements éventuels (Tīṭ, Diu). Lorsque les places maritimes comptent deux *couraças*, celles-ci peuvent être fort éloignées l'une de

[1] *Livro das cidades e fortalezas da India*, éd. Francisco Mendes da Luz, dans *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXI, 1953, p. 46; pour la date, voir p. 6.

l'autre (Ceuta); elles ne sont donc nullement comparables à la *couraça* double telle qu'on la trouve à Montemôr ou à Badajoz.

Comme il a été indiqué au commencement, une confusion s'est introduite dans la toponymie, parce qu'on a donné le nom de *couraça* ou de *coracha* à des choses qui n'en étaient pas. C'est ainsi que, même anciennement, on a donné ce nom, par extension, au bastion qui se trouvait à l'origine de la *couraça* (Ceuta, Arzila, Mazagan). On a également donné ce nom à une voie proche de l'ancienne *couraça* (dite d'abord *rua da Couraça*) ou recouvrant l'ancienne *couraça* (Coimbre, Avô); le même fait s'est produit avec la *coracha* de Málaga.

L'étymologie exacte du terme demeure inconnue. Il paraît certain que, en portugais, la *couraça* fortifiée est un mot différent de l'arme défensive *couraça*, «cuirasse», et ne doit pas être rattaché à *couro*, «cuir» [1]. Ce qui confirme cette opinion, c'est que l'espagnol distingue la *coraza* et la *coracha* (ou, plus rarement, *coraxa* en anc. esp.) [2]. Mais cette langue a été sur le point de commettre la même confusion que le portugais [3] à l'époque où le sens originel du terme s'était perdu ou commençait à se perdre: on le voit par le texte de Mal-lara sur Séville dès 1570 et par les plans de Ceuta du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, qui adoptent la forme *coraza*. De toute manière, le mot

1 Morais, dans son dictionnaire portugais bien connu, confond cependant les deux *couraças* en un seul article. De même Vieira, cité par González Simancas, *art. cité*, p. 94, n. 3.

2 La *coracha*, «sacoche», du Dictionnaire de l'Académie espagnole — qui explique la méprise commise par le Baedeker au sujet de Málaga — représente peut-être un troisième mot, dérivé directement de *cuero*. Eguílaz (*Glosario etimológico de las palabras españolas . . . de origen oriental*, Grenade 1886, p. 382) ignore le portugais *couraça* et ne connaît *coracha* qu'avec le sens de *vientre*. Le mot ne figure sous aucune forme dans Dozy et Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, 2[e] éd., Leyde 1896. Les indications rassemblées par Guillén Robles, *Málaga musulmana*, pp. 435-436, n'aboutissent à aucune conclusion assurée. Sur le mot *coracha*, cf. encore González Simancas, *art. cité*, p. 94.

3 Le processus inverse s'est produit pour les mots latins *somnus* et *somnium* qui en portugais ont donné respectivement *somno* ou *sono* d'une part et *sonho* de l'autre (français *somme* et *songe*), mais qui en castillan se sont confondus en un seul vocable, *sueño*.

français *chaussée* que j'ai choisi, comme M. Goulven [1], à la suite du comte de Castries [2], ne me semble plus convenir à cause de son caractère vague et ambigu; si l'on tient à traduire le mot, il vaudrait sans doute mieux dire *éperon*.

ROBERT RICARD.

Avril 1954.

MOZARABÍAS Y JUDERÍAS DE LAS CIUDADES HISPANOMUSULMANAS

Mozarabías.

Hasta la segunda mitad del siglo XI hubo importantes núcleos de población mozárabe en las ciudades islámicas españolas. Abundaban también en las campiñas y serranías andaluzas, levantinas y aragonesas aldeas pobladas exclusivamente por cristianos; hecho semejante, pero de signo contrario, al ocurrido desde el siglo XII al XVI con los moros mudéjares en esas mismas regiones. En ambos casos, muchos de los fieles de la religión no oficial fueron, al correr de los años, absorbidos por la del Estado. Llegó un momento en los respectivos reinos, cristiano y musulmán, en que se impuso la idea de la unidad religiosa y política, y los restos no asimilados de los fieles del otro culto, ya entonces minoritarios, fueron obligados a convertirse o a emigrar [3].

Puede establecerse un curioso paralelo entre los arrabales de mozárabes, o mozarabías, en la España islámica y las morerías en

[1] Dans ma traduction de Damião de Góis, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, Rabat 1937, p. 157 et p. 213. Pour Goulven, voir plus haut à propos, de Tīt.

[2] *Sources inedites*, France, 1e série, t. I, Paris 1905, p. 144.

[3] Para la supervivencia de comunidades cristianas e iglesias en el norte de Africa — en 1503 había cinco obispos en esas regiones — véase *La Berbèrie musulmane et l'Orient au moyen âge*, por Georges Marçais (París 1946), pp. 173-175.

la cristiana, y entre la emigración de los habitantes de los primeros a las regiones reconquistadas por los cristianos y la de los musulmanes españoles a Africa, estos últimos a medida que la Península iba quedando sumergida por los adoradores de Cristo. En ambos casos, por razones obvias, los primeros en emigrar fueron las gentes de mayor cultura y posición social, y los más unidos al suelo nativo y persistentes en la conservación de sus creencias en territorio gobernado por gentes de la otra religión, los humildes campesinos, enraizados profundamente en las tierras de cuyo cultivo vivían.

Las campañas afortunadas de ʿUmar ibn Ḥafṣūn en los primeros tiempos de su rebeldía a fines del siglo IX se explican por la ayuda que le prestaron el gran número de pobladores mozárabes, así como los muladíes, de la Andalucía rural. En la segunda mitad del siglo XI quedaban aún en sus serranías aldeas habitadas exclusivamente por los primeros [1].

Ante la persistencia de tan crecida cantidad de mozárabes en la España islámica, con peligro cada día mayor para la seguridad del Estado, por el avance hacia el sur de las fronteras cristianas, los almorávides, beréberes africanos, animados de un ideal religioso de menor tolerancia que el de los monarcas de taifas, trataron de reducir el número de aquéllos. En 1106 fueron expatriados los mozárabes malagueños, seguramente al norte de Africa [2]. Sin la ayuda de los que quedaron en al-Andalus, sobre todo de los moradores del campo y de reducidas aldeas, no hubiera podido realizar Alfonso I de Aragón, al frente de cuatro mil jinetes, su célebre expedición de nueve meses, parte de ella en pleno invierno — 1125-1126 —, por territorio islámi-

1 Por ejemplo, las de Riana y Jotrón, en la Ajarquía malagueña, según refiere ʿAbd Allāh en sus «Memorias» (E. Lévi Provençal, *Les «Mémoires» de ʿAbd Allāh, dernier roi zīride de Grenade*, Al-Andalus, IV, 1936-1939, p. 63). A orillas del Huete (Wabḍa), en la región de Cuenca, dice al-Ḥimyarī que había una aldea llamada Bawtīŷ, habitada por cristianos (E. Lévi Provençal, *La Péninsule ibérique, au moyen-âge d'après le «Kitāb ar-Rawḍ al-Miʿṭār»* [Leiden 1938], p. 194 del texto y 236 de la trad).

2 *Anales Toledanos I^os* en *Esp. Sag.*, XXIII, p. 386: «Fué la hueste de Málaga, quando exieron los mozárabes de Málaga, Era MCXLIV».

co, hasta llegar a las costas de Granada y Málaga. No le fué posible apoderarse de ninguna ciudad importante, pero volvió a Aragón con buen número de mozárabes andaluces que contribuyeron a poblar territorios fronterizos recién reconquistados [1].

Los mozárabes, según un musulmán granadino de mediados del siglo XII, al-Ṣayrafī, labraban la tierra y habitaban en aldeas, gobernados por jefes de su religión experimentados, inteligentes, afables y conocedores de los impuestos que los cristianos estaban obligados a pagar. Uno de ellos, Ibn al-Qallās, era famoso y gozaba de gran prestigio en la primera mitad del siglo XII cerca de los gobernadores granadinos.

A consecuencia de la expedición de Alfonso el Batallador, el monarca almorávide ʿAlī ibn Yūsuf obligó en el otoño de 1126 a muchos mozárabes a pasar al Africa con sus familias [2]. Bastantes se establecieron en los alrededores de Salé y Mequínez, y otros formaron una milicia en torno al monarca, cuya eficacia militar retrasó la caída de la dinastía [3].

[1] Carta de donación y fueros concedida en junio de 1126, en Alfaro, por Alfonso el Batallador a *uos totos christianos mozarabis quos ego traxi cum Dei auxilio de potestate sarracenorum et adduxi in terras christianorum... et quia uos pro Christi nomine et meo amore laxastis uestras casas et uestras hereditates et uenistis mecum populare ad meas terras...* (*Docs. para el est. de la reconq. y repob. del Valle del Ebro* [Primera serie], por José Mª Lacarra, apud *Est. de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. II, Zaragoza 1946, doc. nº 51, pp. 513-514).

[2] Probablemente a este éxodo forzoso aludirá la noticia de los *Anales Toledanos Iºs*, aunque lo sitúa erradamente en el año 1124: «Pasaron los Mozárabes a Marruecos ambidos, Era MCLXII» (*Esp. Sag.*, XXIII, p. 388).

[3] *Al-Ḥulal al Mawšiyya*, trad. de Ambrosio Huici Miranda (Tetuán 1951), pp. 108 y 115-116; Orderico Vital, en *Esp. Sag.*, X, pp. 583-584; R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, terc. edic., I (París-Leiden 1881), pp. 350-361. El relato de Dozy procede de Ibn al-Jaṭīb (*Iḥāṭa*, I, pp. 41-43) y del autor de *al-Ḥulal al-Mawšiyya*, los que, a su vez, lo tomaron de una perdida historia de los almorávides, escrita hacia mediados del siglo XII por el granadino Ibn al-Ṣayrafī. — Sin duda a causa de la intolerancia almohade, algunos restos de esos mozárabes expatriados volvieron hacia 1150 a la Península, estableciéndose en Toledo, según refiere la *Crónica* latina de Alfonso VII: *Quo tempore, multa millia militum et peditum Christianorum cum suo episcopo et cum magna parte clericorum, qui fuerant de domo Regis Haly et filii ejus Texufini, transierunt mare et venerunt Toletum* (*Esp. Sag.*, XXI p. 399; *Chronica Adefonsi Imperatoris*, edic. y est. por Luis Sánchez Belda, Madrid 1950, § 205, p. 162).

Tāšufīn ibn ʿAlī, al dejar al-Andalus y retirarse al Africa en 1138, llevó consigo cautivos *multos christianos, quos vocant muzarabes, qui habitabant ab annis antiquis in terra Agarenorum*, dice la *Chronica Adefonsi Imperatoris* [1].

Los almohades fueron más intolerantes y fanáticos que sus antecesores inmediatos. El califa ʿAbd al-Mu'min, después de apoderarse de Marrākuš (541 = 1147), anunció que no consentiría en sus estados más que musulmanes, y que todas las iglesias y sinagogas serían demolidas. Al conquistar Sevilla en 1147, el metropolitano de esta ciudad y los obispos de Medina Sidonia, Niebla y otras diócesis tuvieron que emigrar a Castilla, retirándose a Toledo y Talavera. Aún parece que quedaban cristianos en Granada, algunos ricos y poderosos, el año 557 = 1162; en unión de los judíos ayudaron a Ibn Hamušku, lugarteniente de Ibn Mardanīš — el rey Lope o Lobo — a apoderarse de esa ciudad. Recobrada poco después por los almohades, refiere Ibn al-Jaṭīb, fueron exterminados casi todos [2].

Yaʿqūb al-Manṣūr, el vencedor de Alarcos (591 = 1195), se vanagloriaba de no haber dejado en sus dominios iglesia ni sinagoga en pie, lo que confirma pocos años después al-Marrākušī [3].

El rápido bosquejo anterior sugiere la importancia — bien conocida — de las comunidades cristianas mozárabes en la España islámica. Gozaban de cierta autonomía y conservaban su religión y sus leyes visigodas, con frecuencia bajo la autoridad de obispos y condes cristianos y pagando un tributo especial. Si en los medios rurales había aldeas enteras pobladas por mozárabes, en las ciudades vivían unas veces mezclados con el resto de la población y otras en comunidades, en barrios o arrabales independientes, ya dentro de la *madīna*, ya exteriores. Esta organización y el aislamiento facilitaban la percepción de los impuestos [4].

1 *Chronica Adefonsi Imperatoris*, § 140, pp. 109-110.

2 Dozy, *Recherches sur l'histoire*, I, pp. 361 y 381, apénd. nº XXVIII, pp. LXX-LXXIX (texto de Ibn al-Jaṭīb).

3 *Histoire des Almohades d'Abd el-Wâh'id Merrâkechi*, trad. y anot. por E. Fagnan (Argel 1893), p. 265. Al-Marrakusī escribía en 621 = 1224.

4 E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, III, (París 1953),

No hay noticia de que los mozárabes vivieran en Córdoba agrupados. Sus casas estarían, pues, mezcladas con las del resto de la población. A mediados del siglo IX, cuando la persecución de Muḥammad I contra los cristianos, se citan como edificios de su culto en el núcleo urbano cordobés, o en sus contornos inmediatos, las basílicas de Santa Eulalia, en el arrabal de Flagellas (de ignorada situación), en la que recibió honrosa sepultura la mártir Columba [1]; la de San Cipriano, en la que reposaban los restos de los mártires Adulfo y Juan y junto a la que se trasladó, en 853, la comunidad del monasterio de Tábanos al ser destruído [2], y la de San Cosme y Damián, en el barrio de Colubris [3]. Al embajador de Otón I, enviado a Córdoba en el reinado de ᶜAbd al-Raḥmān III, se le permitía acudir los días señalados de fiestas religiosas a un templo cercano a su alojamiento, consagrado a San Martín; probablemente sería el dedicado a San Martín de Tours, existente en el arrabal de Tercios, en la campiña cordobesa [4]. De otras iglesias cordobesas del siglo X hay noticia, entre otros textos, por el *Kitāb al-Anwāʾ (Liber anoe)*, el llamado «Calendario de Córdoba», que redactó para el año 961 el célebre obispo mozárabe de Elvira Recemundo o Rabīᶜ ibn Zaid [5]. Cítanse en él una basílica emplazada en el barrio de los Tejedores o Bordadores *(al-Ṭarrāzīn = vicus Tiraceorum)*, si-

p. 218. En esta obra reciente se publica un resumen sobre las comunidades mozárabes (pp. 214-226), hecho con la competencia indiscutible del autor.

1 *Eulogii Memorialis Sanctorum*, lib. III, cap. X.

2 *Eulogii Memorialis Sanctorum, Praefatio*, 2; lib. II, caps. II, 1; XII y XV, p. 472; y lib. III, caps. VII, 1, 43, 9; *Esp. Sag.*, XI, pp. 283-286 y 522 (García Villada, *Hist. Eccles. Esp.*, III, pp. 72, 76, 100, 101, 105, 116 y 138); *Santoral Hispano-Mozárabe*, pp. 28-29 y 33.

3 *Eulogii Liber Apologeticus Martyrum*, nos 21-35, pp. 543-561, según cita, lo mismo que la anterior, de Zacarías García Villada, S. I., *Historia Eclesiástica de España*, III (Madrid 1936), pp. 105 y 114.

4 [A. P. y M.], *Embajada del emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderrahman III* (Madrid 1872), pp. 40-41. Generalmente se alojaba a los enviados extranjeros en palacios o almunias de los alrededores de la ciudad.

5 Sobre esta obra y sus diversas ediciones, véase Lévi-Provençal, *Hist. de l'Espagne musulmane*, III, pp. 222 y 239-240, n. 2. Citamos a continuación por la edición española de Francisco Javier Simonet, *Santoral hispano-mozárabe escrito en 961 por Rabi ben Zaid* (Córdoba 1924).

tuado, al parecer, cerca de la iglesia de San Andrés, que encerraba los restos de San Zoilo y del abad Spera-in-Deo [1]. Al oeste de la medina y no lejos del barrio de los Pergamineros *(al-Raqqāqīn)*, próximo, a su vez, a la *bāb al-ʿAṭṭārīn*, había un templo principal o de los más importantes, consagrado a San Acisclo; los musulmanes le llamaban *kanīsat al-ḥarqà* (iglesia de los quemados) o *kanīsat al-asrà* (iglesia de los prisioneros), por el recuerdo de los cordobeses que murieron abrasados en su recinto el año 711 [2]. Otra basílica dedicada a los Tres Santos (Fausto, Yanuario y Marcial), que el «Calendario» dice estaba *in vico turris*, que se suele identificar con el *rabaḍ al-burŷ*, situado a oriente de la *madīna* [3], pasó a ser, dice Ambrosio de Morales, iglesia de San Pedro tras la reconquista de la ciudad [4].

Si de datos tan poco precisos y escasos como los anteriores hubiéramos de deducir consecuencias, la primera sería la no existencia de templos cristianos en la medina, pero sí en el núcleo urbano inmediato. Parece comprobarlo que, consultados a comienzos

[1] *Esp. Sag.*, X, p. 228; *Eulogii Memor. Sanct.*, lib. II, cap. VI, 1; cap. X, 2 García Villada, *Hist. Eccles. España*, III, pp. 74-75); *Santoral hispano-mozárabe*, pp. 23, 25, 26 y 31. «Todos los escritores locales están contestes en que el *vico tiraceorum* de Recemundo, es el barrio central de la Ajerquía, que hoy es el de San Andrés, porque esta iglesia era la basílica de San Zoilo, de tan brillante historia muzárabe»: Castejón, *Córdoba Califal*, p. 293.

[2] *Eulogii Memorialis Sanctorum*, lib. II, cap. I, 1; lib. III, cap. VIII, 1 y capítulo XVI; *Samsonis Apologeticus*, *Esp. Sag.*, XI, *Praefatio*, lib. II, 8. (García Villada, *Hist. Eccles. España*, III, p. 73); *Maqqarī*, adap. Gayangos, I, p. 279, y edic. Leide, I, p. 166; *Bayān*, II, p. 12. *Ecclesia carceratorum... ecclesia facientium pergamena in Corduba* (*Santoral hispano-mozárabe*, p. 32), parece referirse a dos templos: en uno estaba enterrado San Acisclo y en el otro se celebraba su aniversario.

[3] *Eulogii Memorialis Sanctorum*, lib. II, capts. IX y XII (García Villada, *Hist. Eccles. España*, III, p. 72); *Maqqarī*, I, p. 304; *Santoral hispano-mozárabe*, p. 30.

[4] Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, pp. 222 y 224-225, y *L'Espagne musulmane au X^e siècle* (París 1932), pp. 207-208, n. (3); *Historia de los mozárabes de España*, por don Francisco Javier Simonet (Madrid 1897-1903), pp. 612 y ss. y 776. Sobre las iglesias mozárabes cordobesas ha escrito Rafael Castejón, *Córdoba Califal* (*Bol. de la Real Acad. de Ciencias, Bell. Letras y Nobles Artes de Córdoba*, a. VIII, 1929, pp. 329-332).

del siglo X los juristas musulmanes, prevaleció el criterio de dejar a los cristianos cordobeses el disfrute de sus iglesias en el interior de la ciudad, pero no autorizarles a construir otras nuevas más que en comarcas rurales donde poblaban barrios o arrabales independientes de las aglomeraciones musulmanas [1].

En el siglo IX la mezquita mayor de Toledo estaba junto a una iglesia, y, habiendo caído el alminar de la primera, los toledanos pidieron al emir Muḥammad I autorización, que les fué concedida, para reconstruirlo con el importe de algunos tributos y unir, al mismo tiempo, a la sala de oración la iglesia contigua [2]. Muy numerosos los mozárabes en Toledo, conservaban a su frente un arzobispo en el siglo XI y vivían mezclados con los musulmanes, pues sus seis parroquias intramuros, en las que el culto católico prosiguió sin solución de continuidad hasta la conquista por Alfonso VI — San Lucas, San Sebastián, Santorcaz (San Torcuato), Santa Olalla (Santa Eulalia), San Marcos y Santas Justa y Rufina [3] — estaban repartidas por distintos lugares del interior del recinto, la última en su parte central. Después de la conquista de la ciudad por Alfonso VI en 1085, los mozárabes toledanos mantuvieron su independencia, conservando el rito visigótico, a pesar de haberse impuesto el romano en el

[1] Ibn Sahl, *Aḥkām kubrà*, f° 213 *v* del mans. de Rabat, según cita de Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 224. Esa actitud explica que bajo dominio islámico hayan podido levantarse en comarcas rurales, pobladas probablemente por mozárabes, las iglesias subsistentes de Melque (Toledo) y Casillas de Berlanga (Soria). Conviene recordar que en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid se conserva una ventana gemela, obra al parecer mozárabe, procedente de la iglesia de San Ginés de Toledo.

[2] La interesante noticia procede de la parte recientemente descubierta e inédita del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān (f° 269 *v*) (Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 224, n. [4]). *In civitate Corduba. . in vico turris* (*Santoral hispano-mozárabe*, p. 30). El *ar-Rawḍ al-Miʿṭār* se refiere como existente en Toledo a una iglesia, *Kanīsat al-malik*, la iglesia del Rey, construída en el reinado del César Diocleciano (Lévi-Provençal, *La péninsule ibérique au moyen-âge*, p. 191 del texto y 232 de la trad.).

[3] El arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada cuenta nueve iglesias toledanas con culto durante la dominación islámica: las seis citadas y Omnium Sanctorum, Santa Leocadia, Santa María de Alficén y San Cosme y San Damián (*De rebus Hispaniae*, lib. IV, cap. 3).

resto de España. Incluso los clérigos continuaron hasta bien entrado el siglo XIII usando la lengua y escritura arábigas para documentos notariales e inscripciones, y rigiéndose por el Fuero Juzgo [1].

En Huesca habitaban los musulmanes en el siglo XI en la parte más alta de la ciudad, solar del viejo núcleo ibérico, protegida por un muro de piedra. En época ignorada se construyó una segunda cerca del mismo material envolviendo la primera [2]; entre ambas residían los mozárabes en torno a la iglesia de San Pedro el Viejo, que un documento de 29 de abril de 1097, no transcurrido un año de la conquista de la ciudad (26 de noviembre de 1096), llama antigua, y así se la siguió nombrando. El P. Huesca dice, sin concretar la cita, haber visto escrituras del siglo XI en las que se mencionaba el barrio de los mozárabes oscenses en la parroquia de San Pedro, y un documento de 1178 hace referencia a dicho barrio [3]. El doble recinto se reconoce todavía sobre el terreno y en el plano de la ciudad. Y en el emplazamiento de lo que fué barrio mozárabe aún perduran restos de disposiciones urbanas típicamente hispanomusulmanas: calles angostas y retorcidas, alguna sin salida, y en parte cubiertas por plantas altas, uniendo las casas de ambos lados de la calle [4].

Además de la iglesia de San Pedro es probable que los mozárabes oscenses poseyeran durante algún tiempo la iglesia de San Ciprián, situada en un tercer recinto, poblado en época

1 *Crónica del rey don Pedro*, por don Pedro López de Ayala, apud *Crónicas de los Reyes de Castilla*, edic. Rosell, t. I, Madrid, 1875, caps. XVII y XVIII, pp. 419-422. Esta obra alude a las seis parroquias mozárabes mencionadas.

2 Lévi-Provençal, *La péninsule ibérique au moyen-âge*, pp. 194-195 del texto y 236 de la trad.; Ricardo del Arco, *Huesca en el siglo XII*, apud *Actas y Memorias del II Congreso de Hist. de la Corona de Aragón*, I (Huesca 1920), pp. 353, 378, 382, 387 y 429-430.

3 P. Ramón de Huesca, *Teatro histórico de las iglesias del reyno de Aragon* (Pamplona 1792), VII, p. 15, según cita de Federico Balaguer: *Notas documentales sobre los mozárabes oscenses*, apud *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. II (Zaragoza 1946), pp. 399-403.

4 José Mª Lacarra, *El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media* (Zaragoza 1950), pp. 10-11.

musulmana y cercado en ella con una muralla de tierra [1], junto al actual Barrio Nuevo. Antes de conquistada Huesca, Sancho Ramírez donó el templo de San Ciprián al monasterio de San Juan de la Peña, donación confirmada por Pedro I en 1097, con la obligación de que los monjes edificasen una iglesia consagrada a Santa María. En el documento afirma el monarca que los musulmanes habían arrebatado ese santuario a los cristianos, lo que repite el papa Pascual II al confirmar la concordia entre el obispo de Huesca y el monasterio de San Juan de la Peña en 1105 [2].

En 986 un mozárabe barcelonés llamado Moción, de regreso de estar encarcelado en Córdoba, moría en Zaragoza y en su testamento dejaba mandas a *Sancta Maria que est sita in Çaragotia*, y a la iglesia de las Santas Masas, *qui sunt foris muris* [3]. Esta última estaba a orillas del Huerva. Santa María, principal templo cristiano, se llamó más tarde del Pilar.

La iglesia de las Santas Masas fué incorporada a la catedral de Jaca en 1063 por el obispo de Zaragoza Paterno, donación confirmada en 1086 por Sancho Ramírez y su hijo Pedro y por Alfonso I en 1117 [4].

Según Lacarra, no eran estas dos las únicas iglesias mozárabes de Zaragoza en los últimos tiempos de la dominación musulmana, pues a raíz de la conquista había otras abiertas al cul-

[1] Menciona el muro de tierra Pedro I en un privilegio concedido al monasterio de San Juan de la Peña en octubre de 1097 y Alfonso I en el de fundación del templo de San Miguel de Huesca en 1110 (R. del Arco, *La aljama judaica de Huesca*, apud *Sefarad*, VI, 1947, p. 275).

[2] J. Briz Martínez, *Historia de la fundación y antigüedades de San Juan de la Peña* (Zaragoza 1620), pp. 638-639; Cart. de San Pedro el Viejo, fos 106 *v* y 147, citados por Balaguer, *Notas... sobre los mozárabes oscenses*, apud *Est. Ed. Med. Cor. Aragón*, II p. 401.

[3] A. Campillo, *Disquisitio methodi consignandi annos Aerae christiane* (Barcelona 1776), apénd. VIII, y P. Fidel Fita, *El templo del Pilar y San Braulio de Zaragoza* (*Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, XLIV, 1904, pp. 439-443), citas ambas de Isidro de las Cagigas, *Los mozárabes*, II (Madrid 1948), p. 476.

[4] Huesca, *Teatro histórico... de Aragón*, pp. 185 y ss., y Lacarra, *Docs. para el est. de la reconq.* (Primera serie), apud *Est. de Edad Media de la Corona de Aragón*, II. doc. nº 1, p. 471.

to que parecen revelar origen más antiguo [1]. La de Santiago, llamada «de la Pelicería», fué incorporada en 1121 por Alfonso I al monasterio pirenaico de San Pedro de Siresa [2]. El mismo monarca entregó la iglesia de San Gil al obispo de Jaca-Huesca, como premio a los servicios prestados en la conquista de la ciudad; donación confirmada en 1121 por el prelado don Pedro [3]. Santa María Magdalena se cita en un documento de 1126 [4]. Tal vez estos templos fuesen mezquitas consagradas; más probable es el origen mozárabe de otro que en 1155 se llamaba San Juan «el Viello» [5].

Lacarra supone emplazado el barrio mozárabe de Zaragoza, dentro de la *madīna*, en su ángulo noroeste, limitado a norte por la muralla, sin duda por estar allí la iglesia principal de Santa María — el Pilar, más tarde —, no muy distante de la Zuda (*al-Sudda*) o palacio islámico de gobierno.

Pero tal vez, como en Toledo, los cristianos de Zaragoza vivirían mezclados con los musulmanes. La población mozárabe debía de ser en la ciudad aragonesa numerosa e importante. En su época de máximo esplendor, bajo el gobierno de Aḥmad b. Sulaymān al-Muqtadir (441 = 1049 – 474 = 1081), el constructor de la Aljafería, su primer ministro fué un mozárabe, Abū ʿUmar b. Gundisalvo, buen poeta a la par que gobernante [6].

Tudela, a orillas del Ebro, era como réplica reducida de Toledo, crisol también en el que se fundieron las gentes de las tres

1 *La restauración eclesiástica en las tierras conquistadas por Alfonso el Batallador (1118-1134)*, por José María Lacarra (*Rev. Portuguesa de Historia*, t. IV, Coimbra 1947, pp. 7-8).

2 El documento dice: *ecclesiam in honore Sancti Iacobi in Caesaraugusta ciuitate constructam* (José Mª Lacarra, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro* [Segunda serie], apud *Est. de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. III, Zaragoza 1949, doc. nº 115, p. 519).

3 Huesca, *Teatro histórico... de Aragón*, VI, p. 452.

4 Lacarra, *Docs. para el est. de la reconq.* (Primera serie), apud *Est. de Edad Media de la Corona de Aragón*, II, nº 50, pp. 512-513.

5 *Historia de la economía política en Aragón*, por don Ignacio de Asso (Zaragoza 1947), p. 201.

6 Maqqarī, *Analectes* (*Nafḥ at ṭīb*), I, p. 350; II, p. 276, según cita de Cagigas, *Los mozárabes*, II, p. 452.

religiones. Antes de su conquista por Alfonso I, en 1119, debió de haber en ella abundante población mozárabe, cuyo recuerdo persistió durante los siglos XII y XIII en la onomástica y en un barrio que dos documentos fechados en el segundo permiten localizar en la parroquia de Santa María [1]. ¿Sería ésta una iglesia mozárabe? «Contestamos afirmativamente.... Los documentos no lo dicen claramente, pero el estudio comparado de todos ellos y los detalles que nos ofrecen autorizan a formular tal hipótesis con caracteres de verosimilitud» [2]. Cabe la sospe-

[1] Se menciona el barrio de los mozárabes de Tudela en documentos de 1184, 1247, 1251 y 1281 (Francisco Fuentes, *Catálogo de los Archivos Eclesiásticos de Tudela*, Tudela 1944, docs. nos 113, 278, 291, 388 y 1.097, pp. 33, 75, 79, 103 y 285. Los nos 291 y 388 aluden a casas en la parroquia de Santa María y barrio de los mozárabes). Don Pascual Galindo, en el prólogo de ese *Catálogo*, identifica el barrio de los mozárabes con el de Santa María la Mayor. Lacarra — *El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón*, pp. 8-9 y láms. VIII y IX — lo localiza en la parte sudoeste del recinto murado medieval, junto a la calle de San Julián. En trabajo posterior y fundándose en las breves referencias documentales del citado *Catálogo*, dice que al parecer «estaba en el centro de la población, junto a Santa María la Mayor» (*La restauración eclesiástica*, p. 10). Más afirmativo, ha escrito en fecha reciente que «en Tudela subsistía la iglesia de Santa María, sita en el barrio mozárabe, sobre la que se fundó la Colegiata actual» (José Mª Lacarra, *La reconquista y repoblación del valle del Ebro*, apud *La reconquista española y la repoblación del país*, Zaragoza 1951, p. 72). La consagración de la iglesia mayor de Tudela parece tuvo lugar el 14 de abril de 1121, según deduce Lacarra de la data de un doc. del «Cantoral pequeño» (fº 46 *v*) de la Seo de Zaragoza (*La fecha de la conquista de Tudela*, apud *Príncipe de Viana*, a. VII, Pamplona 1946, p. 51). En 1125 se labraba un pórtico nuevo bajo la puerta mayor de Santa María de Tudela (*Esp. Sag.*, L, p. 340; José Mª Lacarra, *Docs. para el estudio de la reconq. y repobl. del valle del Ebro* [tercera serie], apud *Est. de Edad Media de la Corona de Aragón*, doc. nº 316, p. 540). Diez años después asignábase parte de unos diezmos para restaurar el templo, consagrado en fecha anterior: *ad restaurandum Ecclesiæ ipsius aedificium* (*Esp. Sag.*, XLIX, p. 334). García Ramírez el Restaurador, hacia 1134-1135, donó a Santa María de Pamplona la iglesia de Santa María de Tudela, con todos los bienes que tuvo en tiempo de moros y cristianos: *cum sua pertinentia quam habuit uel habere debuit in tempore sarracenorum atque christianorum* (Lacarra, *Docs. para el estudio de la reconq. y repobl. del valle del Ebro* [segunda serie], apud *Est. de Edad Media de la Corona de Aragón*, III, doc. nº 184, p. 577).

[2] Don Pascual Galindo, en el prólogo a la citada obra de Fuentes, *Cat. de los Arch. Ecles. de Tudela*. El archivo de Santa María conserva docs. bilingües,

cha de que también fuese templo mozárabe el de Santa María Magdalena de Tudela, pues Alfonso I donó esta parroquia al obispo de Pamplona pocos meses después de adueñarse de la ciudad, hacia marzo de 1119, cuando asediaba Tarazona [1].

Consta la existencia de un barrio de mozárabes en Calatayud, donado por Ramón Berenguer IV (1137-1162), al monasterio de Oña, pero ignórase si su fundación fué anterior a la conquista de la ciudad (1120) o se formó con los mozárabes llevados a sus estados por Alfonso I como consecuencia de su expedición a Andalucía en 1125-1126. Estaba situado al pie del cerro del Reloj Tonto, junto al monasterio de San Benito, en la puerta de Zaragoza [2].

En Sigüenza, los mozárabes agruparíanse en torno a una iglesia situada en la medina, junto al Henares, llamada antes de mediar el siglo XII Santa María de Medina y *Sanctae Mariae antiquissimam*, y después Santa María la Vieja.

La imagen titular fué una de las milagrosas cantadas por el rey Sabio:

Na çidade de Segonça
que é mui rico bispado,

en latín y árabe, fechados en los años 1158, 1167, 1174 (cuatro), 1177, 1219 y 1222. Como en Toledo, había mozárabes entre el clero de Tudela (Fuentes, *Cat. de los Arch. Ecles. de Tudela*, docs. nos 27, 46, 73, 74, 77, 79, 92, 195 y 207).

1 Lacarra, *Docs. para el estudio de la reconq. y repob. del valle del Ebro* (tercera serie), apud *Est. de Edad Media de la Corona de Aragón* (Zaragoza 1952, doc. nº 303, p. 530). Según el *Diccionario Geográfico-Histórico de España*, por la Real Academia de la Historia, sec. I, tomo II (Madrid 1802), p. 392, en las inmediaciones de la iglesia de Santa María Magdalena «estaba el barrio de los mozárabes, que hoy es parte del que llaman San Julián».

2 Raimundo, Conde de Barcelona y príncipe de Aragón, concedió al monasterio de Oña el de San Benito de Calatayud, *quod est situm in illo barrio de Muzarabis ad illam portam de Caesaraugusta, una cum praedicto barrio de Muzarabis, populato et non populato* (*Esp. Sag.*, XLIX, apénd. XXII, p. 363). Aún se decía la de San Benito parroquia de mozárabes en el siglo XVI (*Historia de la siempre augusta y fidelísima ciudad de Calatayud*, por don Vicente de la Fuente, II, Calatayud 1881, p. 236). Mozárabes de Calatayud, con otros de Zaragoza y de varios lugares de Aragón, llevó Alfonso VII en 1156 para poblar Zorita de los Canes.

et cabo da grand' ygreia,
a un logar apartado
que chamam Santa María
a Vella... [1]

Junto a ese templo había una torre de piedra y argamasa, que, a pesar de ser probablemente la que se mandó derribar en 1322, aún permanece, aprovechada como campanario de la iglesia de Santa María de los Huertos, edificada en el siglo XVI sobre el solar de Santa María la Vieja [2].

Cerca de Daroca menciona un escritor árabe la iglesia de Abarūniya de maravillosa construcción, dice, con trescientas sesenta puertas [3]. A fines del siglo XI había varias iglesias abiertas al culto en Lérida y Tortosa [4]; desconócese su emplazamiento y si estaban en arrabales de mozárabes.

Que en ellos vivían agrupados los de Valencia parece probarlo el nombre de «rabatines» que, según la *Crónica*

[1] *Cantigas de Santa María de don Alfonso el Sabio*, vol., I (Madrid 1889), cant. CCCLXXXIII, pp. 535-537.

[2] Manuel Pérez Villamil, *La catedral de Sigüenza* (Madrid 1899), pp. 40-41 y doc. III, pp. 448-450; *Historia de la diócesis de Sigüenza y de sus obispos*, por Fray Toribio Minguella y Arnedo, vol. 1° (Madrid 1910), p. 73 y doc. n° XXIII, pp. 375-377).

[3] Lévi Provençal, *La Péninsule iberique au moyen-âge*, p. 76 del texto y 96 de la trad. En Gallur, según Alfonso I, *sarraceni male tractabant ecclesias Christi sub potestate sua.* Consta la existencia de mozárabes en Calahorra en 1088, 1092 y 1126, con nombres mixtos. En 1077 Julián, obispo de Zaragoza, daba al monasterio de Alaón la iglesia de Santa María de Sibrana: Ciurana no fué conquistada hasta 1153 — fecha de la carta de población — o 1154, por Ramón Berenguer IV (José María Lacarra, *La repoblación de Zaragoza por Alfonso el Batallador* [Madrid 1949], p. 18). Parece que también tenían iglesias cristianas Valtierra, Cadreita y Murillo de las Limas, en término de Tudela, y hay alguna referencia a la persistencia de mozárabes en Alagón (Lacarra, *La reconq. y repobl. del valle del Ebro*, apud *La reconq. esp. y la repobl. del país*, p. 72).

[4] *Documentos reales del antiguo Archivo de Roda, anteriores al siglo XII*, por don Juan Francisco Yela y Utrilla, apud *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras* de la Univ. de Zaragoza, I (Zaragoza 1923), p. 336; Lacarra, *La reconq. y repobl. del Valle del Ebro*, apud *La reconq. esp. y la repobl. del país*, p. 73.

de Beuter, daban los moros a los cristianos residentes entre ellos [1].

En esa ciudad había a fines del siglo XI, cuando la conquistó el Cid, dos arrabales de mozárabes: el de al Ruṣafā, a sudeste y algo apartado de la ciudad, con probable iglesia consagrada a San Valerio, y el de Rayosa, situado en las afueras, a me-diodía, con otra que lo estaba a San Vicente mártir [2]. Entre los lugares de la Valencia islámica que los poetas musulmanes evocan en versos nostálgicos tras su conquista por Jaime I en 1238, ponderando la espléndida belleza de su desaparecida vegetación, figura, además del antes citado de al-Ruṣafā, *al-Kanīsa*, es decir, la iglesia, en que había terneras y gacelas; tal vez fuera el de Rayosa [3].

Otro arrabal, que al llamarse *al-Kanīsa* hay que suponer poblado por mozárabes, había en Alcira, en la orilla del Júcar opuesta a la en que está la ciudad; lindaba con un cementerio islámico. El poeta Ibn Jafāŷa (m. en 533 = 1138), recordaba en una de sus obras los ratos deliciosos, imposibles de volver a vivir, pasados en su juventud en tan delicioso lugar [4]. Era un arra-

1 *Primera parte de la Crónica General de toda España*, por Antón Beuter (Valencia 1604), lib. II, cap. 21, p. 111, y cap. 40, p. 217.

2 R. Chabás, *Episcopologio valentino*, I; Menéndez Pidal, *La España del Cid* (Madrid 1929), pp. 337, 453, 484 y 585. Escolano dice, siguiendo a Beuter (*Historia de Valencia*, I, col. 920 a 921, parte IV, cap. XXIII, fº 867) y con error notorio, que los cristianos mozárabes conservaron la iglesia del Santo Sepulcro de Valencia, consagrada más tarde a San Bartolomé, todo el tiempo que estuvieron bajo la cautividad de los moros. Una constante tradición señala la iglesia de San Vicente de la Roqueta, a unos 1.000 metros al mediodía de la antigua puerta de Boatella, como sucesora del templo mozárabe de Rayosa, levantado en el lugar en que sufrió martirio el Santo. En 1232, seis años antes de la conquista de Valencia, Jaime I concedió al abad del monasterio aragonés de San Victorián, para cuando se adueñase de la ciudad, «aquel lugar o iglesia que está en Valencia... cuyo lugar o iglesia se llama y dice San Vicente (*locum illum sive ecclesiam que est apud Valentiam... qui locus siue ecclesia uocatur et dicitur Sanctus Vincentius* [Roque Chabás, *Los mozárabes valencianos*, apud *Antigüedades de Valencia*, por Fray Josef Teixidor, t. I, Valencia 1895, pp. 399 y 406-408]).

3 Versos de Ibn ʿAmīra (m. hacia 656 = 1258) contestando a una epístola de Ibn al-Abbār (Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au moyen-âge*, pp. 48-49 del texto y 61-62 de la trad.)

4 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au moyen-âge*, p. 103 del texto y 126-127 de la trad.

bal con huertos, de carácter rural, situado en el camino viejo de Játiva. En el *Repartimiento* se la llama alquería Alcanicía y con este mismo nombre y el de «raval de Alcanencia» o de «Alquenencia», siguió hasta que en el siglo XVII mudóse por el de San Agustín [1].

En Murcia el arrabal de mozárabes sería probablemente el llamado *al-Rašāqa*, pues Alfonso X refiere en una de sus *Cantigas* que había en la Arreixaca una iglesia antigua, consagrada a Santa María, en la que se rendía culto a una imagen de la Virgen, protectora de genoveses, pisanos y gentes de Sicilia, que iban allí a orar. Los moros no podían hacer daño alguno al templo. Adueñado don Jaime I, después del alzamiento de los musulmanes de Levante y Andalucía y de la definitiva conquista de Murcia en 1266, de la mezquita mayor para convertirla en catedral, los moros murcianos le pidieron que les permitiese derribar la iglesia de la Arrijaca, sin duda por haber pasado a habitar en ese barrio, al noroeste de Murcia, concedido por el monarca aragonés en junio de 1266 para que pudiesen vivir en él apartados de los cristianos y labrar su muro [2]. Otorgado el permiso, no les fué posible demoler el templo. Repitieron la petición al rey castellano, llegado algo más tarde a Murcia, y también accedió, aunque de mala gana, pues el templo estaba recién pintado. La aljama acudió entonces al rey moro para que ordenase el derribo [3]; pero éste les dijo:

. . . . . *Non farei;*

[1] Própero de Bofarull y Mascaró, *Repartimientos de los reinos de Mallorca Valencia y Cerdeña* (Barcelona 1856), año 1249, pp. 390-391, 413-414 y 126-127, y año 1248, pp. 421, 422, 424 y 479; *Topografía de Alcira árabe*, por Vicente Pelufo (*Anales del Centro de Cultura Valenciana*, a. VII, 1934, pp. 84, 87, y 90-92). Hay otra partida llamada Alquenencia, según Chabás, en el valle de Pop, cerca de Murla (Teixidor, *Antigüedades de Valencia*, I, p. 397).

[2] *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia y su reino*, por el licenciado Francisco Cascales, terc. edic. (Murcia 1874), cap. XVIII, pp. 58-59.

[3] En doc. de 23 del mismo año de 1266, se dice ser señor de los moros murcianos «don Buabdille Abenhut, rey de Murcia» (*Mem. Hist. Esp.*, I [Madrid 1851], doc. CV, pp. 231-232).

ca os que Mariàme
desama mal os trilla [1].

Ibn Jātima (m. alrededor de 730 = 1369), médico y renombrado poeta almeriense, dice llamarse *Ŷabal al-Kunaysa* (el monte de la Iglesuela), en diminutivo, la colina pedregosa, última estribación avanzada hacia el mar de una áspera sierra, límite de Almería a poniente. El nombre revela la existencia, tal vez pretérita en el siglo XIV, de una iglesia, probablemente monástica, o de una ermita, si se juzga por su emplazamiento [2]. A iglesias en Guadix alude el poeta de la corte almeriense Abū ʿAbd Allāh ibn al-Ḥaddād. Enamorado de una doncella cristiana de esa ciudad, cuenta en sus versos que visitaba las iglesias por amor hacia ella, pero sin afición a las cruces [3].

Ignórase si los cristianos granadinos habitaban conjuntamente con la población islámica. El hecho de existir una antigua, célebre y bella iglesia en las inmediaciones de la ciudad, frente a la puerta de Elvira, demolida totalmente hasta sus cimientos por los musulmanes, en virtud de una *fatwà* de los alfaquíes, cumpliendo órdenes de Yūsuf b. Tāšufín, en 492 = 1099 (el 23 de mayo), es probable indicio de que los cristianos residían no lejos de ella, extramuros. Su solar quedó incluído más tarde en el gran cementerio existente a la salida de esa puerta [4].

1 *Cantigas de Santa María de don Alfonso el Sabio*, vol. II (Madrid 1889), cant. CLXIX, pp. 241-242.

2 Ibn Jātima, *Taḫṣīl...*, fº 62 *r.* La trad. de la descripción de Almería, inédita, ha sido hecha por don Manuel Ocaña Jiménez.

3 *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, por Henri Pérès (París 1937), pp. 279-282.

4 Dozy, *Rech. sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, terc. edic., I, pp. 351-352. La noticia procede de al-Ṣayrafī, a través de Ibn al Jaṭīb. Dice aquél que en su tiempo — mediados del siglo XII — aún subsistía algún resto de muro del templo derribado; el visir granadino se refiere a la existencia de un cementerio en su emplazamiento. — Desconócese el de las tres iglesias visigodas cuya consagración — la más reciente en el reinado de Viterico (603-610) — consta en la lápida encontrada al abrir los cimientos de la iglesia de Santa María de la Alhambra, conservada hoy sobre la puerta de su sacristía. Es posible que estuviesen en la misma colina de la Alhambra, en donde apareció hace algunos años — intra-

Según el «Tratado de Ibn ᶜAbdūn», en la Sevilla almorávide había cristianos y judíos, médicos algunos, e iglesias abiertas al culto, en las que se celebraban fiestas religiosas, con clérigos a los que el autor acusa de múltiples vicios y quisiera fueran obligados a casarse. Al parecer, el núcleo más importante de la comunidad cristiana vivía en la orilla derecha del Guadalquivir, probablemente en Triana [1].

En el *rabaḍ* (arrabal) de Écija, en fecha ignorada — probablemente subsistió hasta la época almorávide —, dice al-Ḥimyarī había una iglesia en las cercanías de la mezquita mayor, indicio para suponer que cristianos y musulmanes vivían mezclados [2].

En la isla de Saltés, en la confluencia de los ríos Tinto y Odiel, afirma el *ar-Rawḍ al-Miᶜṭār* que vivían muchos cristianos [3]. Y, si damos crédito a los *Miráculos romanzados* del monje de Silos Pero Marín, en el siglo XIII otros eran vecinos de Morón [4].

muros, cerca de la puerta de la Justicia — una. lápida sepulcral mozárabe de una María, fallecida en 1120, cuya tosquedad permite suponer procede de lugar próximo. (J. Mª Navascués, *Nueva inscripción mozárabe de la Alhambra*, apud *Arch. Esp. de Arqueología*, XIV, 1940-1941, pp. 268-276). En 1116-1117 estaba en Sahagún el obispo mozárabe de Granada (*Historia Compostelana*, trad. del latín al castellano por el R. P. Fr. Manuel Suárez, Santiago de Compostela 1950, lib. I, cap. 13, p. 217).

[1] Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII* (Madrid 1948), pp. 149-151, 154-155, 157 y 171-173.

[2] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au moyen-âge*, p. 15 del texto y 21 de la trad. Creo que por *rabaḍ* hay que entender en este caso el núcleo de la ciudad, diferenciado del alcázar o alcazaba, emplazado en el ángulo sudeste del recinto. No hay noticia ni restos de arrabales inmediatos a la ciudad en la Écija musulmana. Si damos crédito a al-Ḥimyarī respecto a la proximidad de la iglesia cristiana y la mezquita mayor, la primera pudo ocupar el emplazamiento de la parroquia de Santa Bárbara, de acuerdo con tradición viva en el siglo XVII; en el corral de su cementerio se reunía el cabildo en el XIV (P. Martín de Roa, *Écija, sus santos, su antiguedad eclesiástica i seglar*, Sevilla 1619, fos 129 *v*, 136 *v* y 137). Y la mezquita mayor pudo estar donde hoy Santa María o San Juan, cercanas ambas a Santa Bárbara.

[3] Lévi-Provençal, *La peninsule ibérique au moyen-âge*, p. 111 del texto y 136 de la trad.

[4] José María de Cossío, *Cautivos de moros en el siglo XIII* (Al-Andalus, VII, 1942, p. 57).

El más famoso de los santuarios cristianos de la España musulmana, subsistente hasta mediados del siglo XII, pues lo describe al-Idrīsī y afirma no había experimentado cambio alguno bajo la dominación islámica, era la iglesia del Cuervo *(Kanīsat al-Gurāb)*, situada en el promontorio avanzado sobre el mar que forma el cabo de San Vicente. Servida por curas y monjes, poseía grandes riquezas y crecidas rentas, procedentes en su mayor parte de piadosas donaciones de tierras en el Algarve. Muchos cristianos acudían en peregrinación a ese santuario en el que era costumbre tradicional, nunca interrumpida, dar de comer a los que a él llegaban. Enfrente había una mezquita, a la que los musulmanes iban también en peregrinación; los monjes del templo cristiano tenían la obligación de servirles *la adiafa* [1].

Juderías.

Gran importancia tuvieron las actividades de los israelitas en la vida económica de al-Andalus. En los primeros tiempos de la conquista de la Península por los musulmanes, los judíos, tratados sañudamente por el estado visigodo — Ervigio, en 681, los obligó a abrazar el cristianismo o expatriarse —, ayudaron a los invasores, que les encomendaron la guarda de varias ciudades mientras ellos proseguían sus campañas.

Perseguidos los israelitas por los almorávides, lo fueron aún más implacablemente por los almohades, que tan sólo toleraban en sus dominios, como se dijo, a las gentes que profesaban la religión de Mahoma. Unos judíos islamizaron y otros emigraron, buen número de ellos a la España cristiana, y principalmente, a Toledo. Más tarde debieron de establecerse de nuevo en territorio musulmán, pues en el reino nazarí de Granada los vemos

[1] *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, pp. 180-181 del texto y 241 de la trad.; Abū-l-Fidā', *Taqwīm al-buldān*, p. 169 del texto y 241 de la trad.; Simonet, *Hist. de los mozárabes de España*, pp. 256 y 814-815. Abū-l-Fidā' se refiere al testimonio de Ibn Sa'īd, por lo que tal vez pueda afirmarse la subsistencia de la iglesia en el siglo XIII.

interviniendo en múltiples actividades, principalmente en las financieras acostumbradas.

Entre las ciudades de mayor tradición hebraica figura Granada, llamada villa de los judíos, según al-Rāzī [1], por haberla poblado éstos; el mismo nombre da Idrīsī a la *madīna* de Tarragona, en la que dice habitaban pocos cristianos, a Lucena (Córdoba) y al castillo aragonés de Rota (hoy Roda de Jalón). En la época almorávide, a cuyo final escribía Idrīsī, en un arrabal sin cercar de Lucena, en el que estaba la mezquita mayor, vivían los musulmanes y algunos israelitas, mientras otros de éstos, más ricos que en los restantes países islámicos por ser Lucena uno de los centros más activos del comercio judío, habitaban en la *madīna*, protegida por sólidas murallas y profundo foso, provisto de agua de las acequias, en la que no dejaban entrar a los musulmanes [2]. La conquista de Lucena por los almohades en 1148 terminó con esa situación de privilegio, si juzgamos por las lamentaciones de una elegía de Abraham ben Ezra (1092-1167) [3].

En casi todas las ciudades de la España islámica los judíos vivían en comunidad, separados de los musulmanes, en arrabales o barrios a ellos destinados. Apartadas de las calles de tránsito de la urbe islámica, las juderías formaban núcleos aislados en su interior, con uno o pocos más ingresos. Su trazado urbano era semejante al del resto de la ciudad musulmana: calles de gran angostura y abundancia de las sin salida, provistas de puertas para cerrarlas de noche, es decir, de adarves, (*darb* en singular y *durūb* en plural). Abundaban en las juderías los corrales, que

[1] Pascual de Gayangos, *Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del moro Rasis* (*Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. VIII, Madrid 1852, p. 37): «Et el otro es el castillo de Granada, al que llaman villa de los judíos, et ésta es la más antigua villa que en término de Elvira ha, et poblároнla los judíos». Véase también Casiri, II, p. 105, n. a.: «Granada de los judíos» — E. Lévi-Provençal, *La «Description de l'Espagne d'Ahmad al-Rāzī* (Al-Andalus, XVIII, 1953, p. 67).

[2] *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, pp. 191 y 205 del texto y 231 y 252 de la trad.

[3] F. Cantera, *Elegía de Abraham ben Ezra a la toma de Lucena por los almohades* (*Sefarad*, XIII, 1953, pp. 113-114).

los documentos mozárabes toledanos llaman *qurrālāt (qurrāl*, en singular), es decir, patios con entrada única y viviendas en torno, persistentes en las juderías de las ciudades cristianas; disposición muy favorable al aislamiento y seguridad de sus moradores.

En las juderías solía haber un edificio destinado a baño, del mismo tipo que los hispanomusulmanes. Hasta hace algunos años se conservó el muy reducido, probablemente del siglo XI, de la judería, después barrio de Santiago, de Baza [1]. Los restos que aún quedan del baño de la de Zaragoza, en el nº 148 del Coso, acreditan su construcción, o por lo menos su restauración, en el siglo XIII, bajo dominio cristiano. Hay referencia de varios en el Toledo de los siglos XII y XIII, alguno de los cuales es probable fuese anterior a la conquista de la ciudad por Alfonso VI, como el que en 1131 Alfonso VII concedía al convento toledano de San Clemente, y que antes había pertenecido a los judíos [2]. Restos de uno se veían hace pocos años en plena judería, cerca de la antigua sinagoga de Santa María la Blanca, a unos treinta metros de su hastial de oriente, en los sótanos de las casas nºs 13 y 15 de la calle del Angel [3].

Refiere una crónica anónima de fines del siglo X que, cuando la conquista de España, Mugīt, después de pasar a cuchillo a los cristianos que quedaron en Córdoba, reunió a los judíos y los hizo morar juntos [4]. En una donación hecha en 1241 por Fernando III al obispado de Córdoba, se cita una plaza en esta ciudad situada al lado de la puerta de Santa María (es decir, de la mezquita mayor consagrada), donde vendían el pescado, hasta la calle que bajaba de Malburget, frente por fren-

1 *El baño de la judería en Baza*, por Manuel Gómez-Moreno (Al-Andalus, XII, 1947, pp. 151-155).

2 Bib. Nac., copia Burriel, ms. 13.045, según cita de Manuel Vallecillo Avila, *Los judíos de Castilla en la Edad Media*, apud *Cuadernos de Historia de España*, XIV, Buenos Aires 1950, pp. 57-58.

3 *Las Sinagogas de Toledo y el Baño Litúrgico Judío*, por M. González Simancas (Madrid 1929), pp. 16-18.

4 Ms. de la Bib. Nat. de París, fº 45, citado por Gayangos, *Memoria... sobre.. la crónica del moro Rasis* (*Mem. Real Acad. Hist.*, VIII, pp. 26 y 30).

te de la judería [1]. Parece, pues, por este documento, de fecha cinco años posterior a la de la conquista de esa ciudad, que antes de mediar el siglo XIII su judería estaba en un barrio inmediato a la mezquita aljama, entre la calle que conducía derechamente al puente y la muralla occidental. Continuó allí mismo, como lo prueba el edificio de la sinagoga, aún subsistente, construído en los primeros años del siglo XIV. Separaban este barrio del resto de la ciudad dos arcos con sus puertas, calificados de viejos en 1479 [2]. Pero tal vez en fecha anterior, bajo dominio islámico, ocupase la judería el arrabal *(rabaḍ)* inmediato a la puerta de los Judíos *(bāb al-Yahūd)*, que recibía nombre de este ingreso [3]. Era la entrada septentrional de la medina, llamada también puerta de León *(bāb Luyūn)*; a norte asimismo estaba el cementerio israelita, que un camino separaba del musulmán [4].

Una puerta de Judíos había también en la cerca de Zaragoza, y junto a ella un cementerio, en tiempos poco posteriores a su conquista por los musulmanes [5]. Ignórase su emplazamiento. Se ha supuesto que la judería, situada bajo el dominio cristiano en el ángulo sudeste del interior del recinto murado, ocupó el mismo en el anterior islámico [6], pero no hay dato alguno que apoye esa hipótesis.

[1] Victoriano Rivera Romero, *La carta de fuero concedida a la ciudad de Córdoba por el rey don Fernando III* (Córdoba 1881), pp. 55-57.

[2] F. Fita, *La Sinagoga de Córdoba* (*Bol. Real Acad. Hist.*, V, 1884, pp. 393-394): «dos arcos viejos... dichos arcos viejos, que están a la entrada de la dicha judería».

[3] Al-Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 98 y 304, con referencia a Ibn Baškuwāl, quien entre los arrabales septentrionales de Córdoba incluye el «arrabal de la puerta de los Judíos», (*rabaḍ bāb al-Yahūd*) (Manuel Ocaña Jiménez, *Las puertas de la madīna de Córdoba*, apud Al-Andalus, III, 1935, pp. 149-150, y E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xème siècle*, p. 207). Idrīsī — p. 208 del texto y 257 de la trad. —, también menciona la puerta de los Judíos situada al norte de la *madīna* cordobesa.

[4] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, p. 300 (nº 672), según cita de Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III (París 1953), p. 229.

[5] *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, trad. de don Julián Ribera (Madrid 1926), p. 196 del texto y 169 de la trad.

[6] Lacarra, *El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón*, p. 16.

En Tudela, conquistada en 1119 por Alfonso I el Batallador, parece más fundada la creencia en que la judería no varió de asiento con la mudanza de dominio. Ocupaba el ángulo sudeste del recinto murado, limitado en parte por la cerca, donde aún se ven manzanas irregulares con callejones ciegos que penetran en ellas [1]. En 1170 Alfonso II autorizó a sus pobladores para evacuar la vieja judería e instalarse en la parte alta de la ciudad, protegidos por los muros del castillo [2].

Un cronista musulmán refiere que los israelitas residían en Toledo en una «ciudad de los Judíos» *(madīnat al-Yahūd)*, aparte de musulmanes y mozárabes, rodeada por un muro construído, afirma, en 204 = 820 por Muhāŷir ibn al-Qatīl, sublevado contra la autoridad omeya [3]. Es probable que su emplazamiento fuera el mismo que el de la extensa judería, la más importante de las españolas, de cuya situación hay noticias a partir del siglo XII y perduró hasta el XV. Se extendía desde Santo Tomé y las inmediaciones de San Román hasta el Tajo. Comunicaba por varias puertas con el resto de la ciudad y con el exterior por la de los Judíos *(bāb al-Yahūd)*, situada encima de Santa Leocadia de afuera, en el mismo lugar que la hoy llamada del Cambrón. Integraban esa judería varios barrios, y a una de sus partes, lindando con San Román y separada del sector cristiano por un adarve, llamábasele el arrabal alto o exterior. En una plazuela de su interior se celebraba un mercadillo

[1] *Ibidem*, pp. 9 y 16. En un doc. de 1135 se localiza un huerto en Tudela *infra muros juxta Judeos* (*Esp. Sag.*, L, apénd. XI, p. 395).

[2] F. Baer, *Die Juden in Christlichen Spanien, I, Aragonien und Navarra* (Berlín 1929), nº 578, citado por Lacarra, *El desarrollo urbano*, p. 16. Un doc. de 1177 menciona la *sinagoga iudeorum* de Tudela, *que fuit de Iacob Suaib medico*, pero sin localizarla (Lacarra, *Docs. para el est... del valle del Ebro* [Seg. serie], apud *Est. Edad Media Cor. Aragón*, III, doc. nº 274, p. 192). Otro doc., fechado en 1234, alude a la *Judaria vetus* (*Colecc. diplom. del rey don Sancho VIII* [*el Fuerte*] *de Navarra*, por don Carlos Marichalar, Pamplona 1934, doc. CXCVIII, p. 229). De 1487 es una escritura censal de unas casas en la judería de Tudela, junto a la subida al castillo (Fuentes, *Cat. de los Arch. de Tudela*, doc. nº 723, p. 192).

[3] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, I, fº 114 *r*, según cita de Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. mus.*, III, p. 228.

(suwayqa). La protegían dos castillos, uno sobre el Tajo, construído probablemente en época islámica, pues un documento de 1270 lo llama viejo, y otro de la posterior cristiana, calificado en el mismo de nuevo [1].

La judería de Mallorca estaba — afirma Quadrado — dentro de la Almudayna, pequeño recinto fuerte de la ciudad. Allí encontró Jaime I a los israelitas al conquistarla. El barrio hebreo extendíase hacia la parte occidental de la ciudadela, junto al solar cedido en 1231 a los dominicos para edificar su convento, la primera piedra de cuyo templo se sentó en 1296. Confrontaba con la plaza del palacio real; una puerta vecina recibía nombre de sus moradores. En 1300 consta el traslado de la judería a la partida del Temple y Calatrava. La iglesia de Monte Sión se edificó sobre la primitiva sinagoga [2].

En Valencia, según el *Repartimiento* y el documento anejo *De domibus Valentie*, la judería estaba en la época musulmana, y continuó después de conquistada la ciudad por Jaime I, en sitio próximo al centro urbano, cerca y a oriente de la plaza de Raḥbat al-qāḍī, en la que hoy se halla la iglesia de Santa Catalina [3]. Dicho monarca donó en 1244 a los judíos valencianos *totum illum barrium sicut incipit de Ladarp* (adarve) *Abingeme usque ad balneum de Nalmelig et ab isto loco usque ad*

[1] Angel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, vol. preliminar (Madrid 1930), pp. 74-76; vol. III (Madrid 1928), docs. nº 897, de 1163 y 1135, de 1270, pp. 167-168 y 570-572.

[2] José María Quadrado, *La judería de la ciudad de Mallorca en 1391* (*Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, IX, 1886, pp. 305-306). Se refieren al traslado de la judería dos documentos, de los años 1299 y 1323, respectivamente, publicados por Villanueva en su *Viaje literario*, t. XVII, docs. XXIX y XXX, pp. 300-303, y t. XXII, doc. XIII, pp. 332-333. El de 1299 dice: *attendentes quod Judei civitatis Maioricarum, qui consueverunt morari et suas domos et habitationes habere intus almudaynam et in aliis locis civitatis Maioricarum, transtulerunt se et sua domicilia in certo loco dictae civitatis, scilicet, in quosdam vicos vocatos partita Templi et Calatravae, extendentes se versus domum seu castrum Templi civitatis Maioric., in quibus vicis dicti Judei suum callum et domos hedificaverunt et construxerunt.*

[3] Julián Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, II (Madrid 1928), pp. 324-325; Teixidor, *Antigüedades de Valencia*, t. II (Valencia 1895), pp. 153-154.

portam de Exarea et ab hac porta usque ad furnum de Abinnulliz et usque al Adarp Abrahim Alvalençi [1].

Ignórase si los judíos sevillanos ocupaban un barrio aparte, o vivían mezclados con el resto de la población musulmana. Argote alude a una judería vieja en la colación de San Pedro [2]. Después de la conquista de la ciudad por Fernando III en 1248, su emplazamiento es bien conocido: instalóse en un barrio habitado antes por musulmanes, pues sus sinagogas ocuparon edificios que habían sido mezquitas [3].

A comienzos del siglo IV de nuestra era los judíos abundaban en Iliberris, la ciudad hispanorromana antecesora de Granada. El concilio allí celebrado (entre 309 y 312) tomó algunas disposiciones contra ellos [4]. Su número no disminuiría en los siglos siguientes. Al conquistar Granada los musulmanes en los primeros años del siglo VIII, les confiaron, como en otros lugares, la guarda de la ciudad, mientras los invasores proseguían la campaña [5]. Ya se dijo que al-Rāzī, en la primera mitad del siglo X llamaba a Granada ciudad de los judíos. ʿAbd Allāh, último monarca zīrī de ella, destronado por los almorávides, refiere en sus «Memorias» que durante el reinado de su abuelo Bādīs b. Ḥabūs, la mayor parte de los habitantes de Granada eran ju-

1 Bofarull, *Repartimientos... de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, p. 290.

2 Gonzalo Argote de Molina, adic. al nº 24 del año 1248 según cita de Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de... Sevilla*, I (Madrid 1795), p. 196. Julio González cree que no existía judería en Sevilla al conquistarla Fernando III; los pobladores israelitas de los primeros tiempos de dominación cristiana, procederían en gran parte de Toledo (*Repartimiento de Sevilla*, I, Madrid 1951 p. 362). Repetidamente alude «El tratado de Ibn ʿAbdūn», escrito hacia 1100, a los judíos sevillanos; dice que deberían llevar un signo con el que fuesen conocidos, no por vía de humillarlos (Lévi-Provençal y García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, § [169], p. 157).

3 Privilegio rodado de Alfonso X en 1252, por el que concede a la catedral de Sevilla, a ruego de su hermano don Felipe, todas las mezquitas «que son en Seuilla quantas fueron en tiempo de moros... fueras tres mezquitas que son en la judería que son agora sinogas de los judíos» (Antonio Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII* [Madrid 1913], doc. nº 8, p. x).

4 R. Thouvenot, *Chrétiens et Juifs à Grenade au IVe siècle après J.-C.* (*Hespéris*, XXX, 1943, pp. 201-211).

5 Dozy, *Recherches sur l'histoire... de l'Espagne*, terc. edic., t. prim., p. 339.

díos [1]. Dos israelitas fueron sucesivamente visires y dueños del poder con el mismo monarca, Samuel Ibn al-Nagrālla (m. 448 = 1056 - 1057) y su hijo José, hasta que en 459 = 1066 una terrible reacción islámica dió lugar al famoso *pogrom*, en el que perecieron el último y otros tres o cuatro mil israelitas.

No interrumpió esta matanza la historia de la judería granadina. Ya se dijo cómo en 557 = 1162, Ibn Hamušku, lugarniente y suegro del qā'id Ibn Mardanīš — el rey Lope o Lobo de las crónicas cristianas —, de acuerdo con los israelitas de Granada, convertidos forzosamente al islamismo, y con su confederado Ibn Dahrī, fué desde Jaén a sorprender a Granada, aprovechando la partida de Abū Sa'īd, hijo del califa almohade, a Marruecos para visitar a su padre. Después de varias peripecias y derrotado Ibn Hamušku, los almohades se adueñaron de nuevo de Granada, matando muchos israelitas [2].

El viajero alemán Jerónimo Münzer, visitante de esa ciudad a fines de 1494, nos informa del emplazamiento de su judería en los últimos tiempos del reino nazarí. Estaba situada en el centro de la ciudad y, según el mismo, habitaban en ella unos 20.000 israelitas; el rey don Fernando mandó demolerla para levantar en su lugar un gran hospital y una iglesia catedral consagrada a la Virgen, cuyas bóvedas estaban construídas en la fecha indicada [3]. Sin embargo, de alguna de las cláusulas del tratado de capitulación de Granada, fechado en Santa Fe el 25 de noviembre de 1491, dedúcese la existencia de vecinos judíos en el Albaicín y arrabales [4].

[1] Lévi-Provençal, *Deux nouveaux fragments des «Mémoires» du roi ziride 'Abd Allāh de Grenad* (AL-ANDALUS, VI, 1941, p. 12 del texto y 30 de la trad.

[2] Leopoldo Torres Balbás, *La Alhambra de Granada antes del siglo XIII* (AL-ANDALUS, V, 1936, pp. 162-164).

[3] Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, trad. de José López Toro (Madrid 1951), p. 44.

[4] «Item es asentado e concordado que los judíos naturales de la dicha cibdad de Granada e del Albaicín, e de sus arrabales, e de las otras dichas tierras que entrasen en este partido e asiento, gocen de este mismo asiento e capitulación ...» A esta claúsula de protección de los israelitas acompaña la siguiente: «Que no permitirán sus Altezas que los judíos tengan facultad ni mando sobre los Moros,

En 1404 visitaron la judería de Málaga los tripulantes de las galeras enviadas por el rey de Castilla Enrique III contra los corsarios, al mando de don Pero Niño, durante una tregua con el reino granadino [1]. Estaría dicho barrio judío probablemente en la parte oriental de la ciudad, pues el cementerio israelita extendíase por las laderas de Gibralfaro [2]. En 1487, cuando su conquista por los Reyes Católicos, había en Málaga 450 judíos de ambos sexos y todas edades, formando 100 familias. Los rescató el almojarife de Castilla Abraham Señor [3].

Cincuenta vecinos judíos y cinco viudas poblaban el arrabal de Vélez-Málaga al pasar esta ciudad a manos de los Reyes Católicos [4]. — L. T. B.

ACTIVIDADES DE LOS MOROS BURGALESES EN LAS ARTES Y OFICIOS DE LA CONSTRUCCIÓN (SIGLOS XIII - XV)

En anterior publicación intenté bosquejar el ambiente mudéjar de Burgos, en la Edad Media, idéntico al de otras muchas villas castellanas [5]. La cabeza de Castilla, por sus orígenes cristianos y emplazamiento en una comarca del norte, lejos de las ocupadas permanentemente por los musulmanes, parece que debería haber tenido una vida occidental y escasos contactos con la España islámica. Sin embargo, en sectores importantes de la ciudad, como el de los hortelanos y, sobre todo, el de los oficios

ni sean recaudadores de ninguna renta» *(Colecc. de docs. ineditos para la Hist. de España*, t. VIII, [Madrid 1846], p. 421).

1 Gutierre Díez de Games, *El Victorial*, Crónica de don Pero Niño, edic. J. de M. Carriazo (Madrid 1936), cap. XXXVII, p. 44.

2 *Guerra de Granada*, escrita en latín por Alonso de Palencia, trad. cast. por A. Paz y Melia, t. V (Madrid 1909), p. 302.

3 *Ibidem*, p. 328; *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, escrita por el Bachiller Andrés Bernáldez, t. I (Sevilla 1870), p. 252.

4 *Repartimiento de Málaga y su obispado, Vélez-Málaga*, por Juan Moreno de Guerra, apud *Estudios malagueños* (Málaga 1932), p. 373.

5 *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval* (Madrid 1954), pp. 25-34.

relacionados con la construcción, los musulmanes sometidos eran numerosísimos.

Intervenían en todas las obras hechas en Burgos y su comarca, incluso en las del cabildo eclesiástico, con exclusión de las realizadas en el templo catedral. De su actividad artística en el monasterio de monjas bernardas de las Huelgas quedan huellas notorias, debidas probablemente a los siervos musulmanes que vivían a su amparo.

Ya en el siglo XIII, un moro actuaba como veedor del concejo burgalés en materia de obras [1]. En 1352 el cabildo eclesiástico mandó abonar a «Mahomad e a Yunce que labraran las casas . . . a destajo, solamente por la labor de sus manos, 350 maravedís». En la misma fecha dieron a «Hca. moro, porque adobó las casas de la Calderería et de San Esteban . . . que las tomó a destajo, 200 maravedís» [2].

El concejo utilizaba también maestros y albañiles moros para sus obras. Entre las condiciones puestas en 1372 para hacer la barrera o barbacana, figura la de que «si nuestro señor el rey mandare que esté por veedor en esta labor a maestro Mahomad, que se den al dicho maestro quatro mrs. cada día, el día que asentaren e hicieren mortero, estando hi presente el dicho maestro Mahomad por su cuerpo». Este gozaba, pues, de la protección real.

Moros casi exclusivamente eran los carpinteros burgaleses. El concejo encargaba a once de ellos la labor de los tablados, y a doce la de los carros hechos en 1379 para la coronación de don Juan I en el monasterio de las Huelgas [3].

En 1384 recibía anualmente doce fanegas de trigo el moro Haly, «que labra las labores del Cabillo» [4], quien figura desde

[1] Anselmo Salvá, *Historia de Burgos*, II, p. 222. En 1299 un maestro judío y un cantero del rey reparaban el castillo de Lara, propiedad del concejo de Burgos (*Cosas de la vieja Burgos*, por Anselmo Salvá, Burgos 1892, pp. 111-112).

[2] *Historia del templo catedral de Burgos*, por el Dr. D. Manuel Martínez Sanz (Burgos 1886) pp. 199-200.

[3] Salvá, *Cosas de la vieja Burgos*, pp. 94 y 147.

[4] Arch. Cat., lib. redondo, 6, cita de Teófilo López Mata, *Morería y judería*, *BRAH*, CXXIX, p. 347.

1389 a 1409 entre sus servidores, con el mismo salario [1]. Al año siguiente hay noticia de moros que acudían a la extinción de los incendios [2].

Dos musulmanes reparaban en 1389 la casa donde moraba un juglar, en la Llana [3].

En 1395 ordenaba Enrique III, por cédula real, al concejo de Burgos, el envío de «dies carpinteros, que sean de los mejores desa cildat, de los que son criados de maestre Mahomat», al real puesto para el asedio de Gijón; el ayuntamiento debería abonarles el mantenimiento de tres meses [4].

El cabildo eclesiástico comisionaba en la misma fecha a algunos individuos para que concertasen la construcción de unas casas con maestros moros o cristianos, y al año siguiente — 1396 — nombraba veedor de otras a maestre Hamete de Córdoba, al que en unión de su hijo maestre Yuze encargó en 1397 y 1398 levantar unas viviendas de su propiedad. En las obras de yeso, trabajaban con estos moros mujeres cristianas; unas se decían maestras, y amasadoras otras [5].

Veedores del cabildo eran nombrados en 1402 Mahomet de Carrión, y los maestres Halí y Yuce, antes citados, en unión de otros cristianos; a Halí «que labró con el cabildo», otorgaba éste, de gracia, seis fanegas [6].

1 Martínez Sanz, *Historia del templo... de Burgos*, pp. 199-200.

2 Arch. Cat., lib. redondo de 1385, f° 23, citado por López Mata, *Morería y judería*, *BRAH*, CXXIX, p. 346.

3 «...anduvieron dos moros en las casas do morauá el juglar a la llaná» (Arch. Cat., lib. redondo, 56, según cita de López Mata, *Morería y judería*, *BRAH*, CXXIX, p. 347).

4 Teófilo López Mata, *La ciudad y castillo de Burgos* (Burgos s. a.), p. 63.

5 Martínez Sanz, *Historia del templo... de Burgos*, pp. 199-200 y 301: Reg. 2, f° 105 y ss., según cita del R. P. Luciano Serrano, *Los conversos don Pablo de Santa María y don Alfonso de Cartagena* (Madrid 1942), p. 257.

6 Martínez Sanz, *Historia del templo... de Burgos*, pp. 199-200 y 301: «...mandaron dar a iohan Sánches de la Molina e a Mahomet de carrión, porque fueron ver las casas do mora Lope ferrandes, tendero, a las tiendas por mandado del Cabillo, por tres días a cada uno, 60 maravedís» (Arch. Cat., lib. redondo, 1402); «...mandaron dar a pero ferrandes, carpentero, e a maestre Halí e maestre yuce, por la veeduría de las casas del Cabillo al huerto del Rey do mora el abbat de San Quirce» (López Mata, *Morería y judería*, *BRAH*, CXXIX, p. 347).

En unión de algunos judíos, continuaron usufructuando casi totalmente los moros burgaleses los oficios de la construcción, interviniendo en la comarca en obras tanto civiles como eclesiásticas y militares, según consta en los libros de actas del ayuntamiento y del cabildo eclesiástico [1].

En 1426 el concejo de Burgos contrataba la reparación de la torre del homenaje del castillo de Lara, propiedad suya desde 1255, con «el maestre Yusuf de Toro y con el maestre Ivan-Ben-Avon, fijo del maestre Abdalla-Ben-Avon, en 4.600 maravedises» [2].

Tres técnicos moros dictaminaban en 1429 ser inservible para la guerra entre Aragón y Castilla el material de ingenios y armas depositado en el castillo de Burgos. Por entonces había un importante grupo de moros residentes en las Huelgas, bajo la protección del monasterio. Asistían a la mezquita de la ciudad. Libres de pechos desde largo tiempo atrás, apoyados por las monjas, se resistían a pagar los impuestos, a entregar harina para la hueste real y a enviar a la misma los carpinteros pedidos por el rey, como los restantes moros burgaleses [3].

Maestre Hamete y maestre Derramen se encargaron en 1435 de aderezar «la puente de los Malatos de madera, para que puedan pasar por ella omes e bestias» [4].

Juan II llamaba en 1446, al real levantado cerca de Cotenza, a canteros, carpinteros y herreros burgaleses, entre los que figuran Avdalla del Peso, Avdalla el Crespo, Mahomad de Aranda, Hamete de Lerma y maestre Mahomad de Toro [5].

Maestre Mahomad de Aranda, maestre Yuça de Carrión y

[1] R. P. Luciano Serrano, *Los Reyes Católicos* y la ciudad de Burgos (Madrid 1943), p. 18; Martínez Sanz, *Historia del templo... de Burgos*, p. 200. El jornal solía ser de 6 maravedís; otros, con el título de obreros, ganaban 4.

[2] Salvá, *Cosas de la vieja Burgos*, p. 115.

[3] Ac. Ay., año 1429, fos 56 y 100, según Serrano, *Los conversos*, pp. 73 y 94-95. En 1304 había en las Huelgas doce oficiales forros que nunca habían pechado (A. Rodríguez López, *El Real monasterio de las Huelgas de Burgos*, I [Burgos 1907], doc. nº 122, p. 506).

[4] Ac. Ay., a. 1436, fº 1 (Serrano, *Los conversos*, p. 257).

[5] Arch. Mun Burgos, Lib. Ac. Mun., 1446, fº 63 (López Mata, *Morería y judería*, *BRAH*, CXXIX, pp. 345-346).

maestre Audalla de Córdoba, moros vecinos de Burgos, recibían en 1456 diez mil maravedises a cuenta de 60.000, importe de dos pares de casas labradas para el cabildo en el mercado mayor [1]. Mahomad de Aranda fué de 1456 a 1459 reparador de las casas del cabildo, cobrando una retribución anual de 100 maravedíes y seis fanegas de trigo [2].

Todos estos moros intervenían también en la construcción de casas para particulares. El maestre Brahen empezaba la construcción de unas en 1457, en el mercado mayor, por encargo de Pedro Alvarez de Quecedo [3].

En 1458 terminaba de construir Yusaf de Carrión la torre de Santa María, sobre la puerta así llamada, en la que se celebraban las reuniones concejiles. El maestre Halí de Toro, moro carpintero vecino de Burgos, levantaba en 1461 un célebre catafalco para los solemnes funerales de don Juan II [4].

Estos hábiles carpinteros, acreditados en la construcción de ingenios militares, serían los que ese mismo año de 1461 solicitaba Enrique IV fueran al real de Navarra [5]. Poco después, en 1476, era la reina Isabel la que enviaba una cédula a Burgos pidiendo fuesen el maestre Mahomed, ingeniero, y otros cuatro oficiales al cerco y sitio puesto a la fortaleza de Toro.

Sancho de Gordejuela reclamaba en 1478 cierta cantidad de maravedís a los maestros Hamete de Córdoba y Yusa de Córdoba, por incumplimiento de contrato en la labra de sus casas.

Dos años más tarde, el cabildo nombró veedor, en sustitución del fallecido Lope de Córdoba, y con idéntica pensión que éste, a Yuçaf Hocem, que en funciones de tal dirigía en 1482

[1] Arch. Cat. Burgos, Reg. 14-229 (Serrano, *Los conversos*, apénd. XVIII, p. 311).

[2] Martínez Sanz, *Historia del templo... de Burgos*, p. 200.

[3] López Mata, *Morería y judería*, p. 348.

[4] Ac. Mun., a. 1461, fos 10 y 25 (Serrano, *Los Reyes Católicos*, pp. 10 y 15). Este Haly de Toro era en 1459 arrendatario de una tierra de pan llevar propiedad del monasterio de San Juan (Arch. Mun. Burgos, Papeles de San Juan, fos 6-7, según cita de López Mata, *Morería y judería*, *BRAH*, CXXIX, p. 351).

[5] Ac. Mun. Burgos, a. 1461, fº 60 *v* (Serrano, *Los Reyes Católicos*, p. 47).

la construcción de unas casas del cabildo en la calle de Santa Cruz [1]. «Moro del Cabildo» se llamaba el mismo año Yuza de Carrión, habitante en la morería [2]. El maestro Abraham de Córdoba montaba en 1486 los tejados de la capilla de Pero Lopes de Rueda en la iglesia de Santa María la Blanca. Un «maestre Avdalla, carpentero», era condenado en 1489 por adeudar 6.000 maravedís al cabildo eclesiástico [3].

Un maestro Brahen del Pozo, carpintero, y su mujer Hatima, vivían en 1489 en casas de la morería propiedad del cabildo eclesiástico — poseía varias en ese barrio —, lindantes con las del «maestre Çulema Caballete y las del maestre Çulema de Palencia». Hay noticia de un Aluceynt, moro vidriero, en 1490.

Los maestros moros Omar de Medina y su padre Alí, vecinos de Burgos, realizaban ciertas labores en 1493 en casas del barrio de la Espadería o Cerrajería (Paloma), por cuenta del espadero Juan de Padrones. Carpintero del Condestable era en 1523 el vecino de Burgos Juan de Francia, Alí antes de su conversión, hijo del moro maestre Mahoma de Pampliega y de Axa [4].

A fines del siglo XV y en el XVI, la calle de Santiago en la morería alta de Burgos estaba poblada en gran parte por carpinteros moros, encargados desde tiempos atrás de combatir los incendios, por lo que cobraban una subvención del municipio. En 1522 se mandaba pagar «a los de la calle de Santiago, que están obligados a matar los fuegos, seys mill maravedís». Con el transcurso de los años el valor de la moneda debió de disminuir, más bien que acrecentarse la importancia del servicio, pues en 1588 se abonaban 18.000 maravedís «a los carpinteros moriscos que tienen cuydado de matar los incendios» [5]. — L. T. B.

[1] Arch. Mun. Burg., leg. 1, nº 10 (López Mata, *Morería y judería*, *BRAH*, CXXIX, pp. 346-348).

[2] Arch. Cat. Burg., Reg. 33 (Martínez Sanz, *Historia del templo... de Burgos*, p. 200).

[3] López Mata, *Morería y judería*, *BRAH*, CXXIX, p. 350.

[4] López Mata, *Morería y judería*, *BRAH*, CXXIX, pp. 347 y 348-350.

[5] Arch. Mun. Burgos, Libros de actas de los años mencionados (López Mata, *Morería y judería*, *BRAH*, CXXIX, p. 356).

SILLERÍAS DE CORO MUDÉJARES

Las catedrales, colegiatas y monasterios españoles poseen una espléndida colección de sillerías de coro, de arte gótico florido o flamígero, talladas en madera en el último tercio del siglo XV y a comienzos del XVI. Son obra de artistas nacionales y extranjeros, y todas responden a influencia nórdica, flamenca o alemana, intensas ambas en la España de los Reyes Católicos.

Decoran esas sillerías adornos de claraboya, pináculos y ornamentos vegetales, delicados y variadísimos en algunas. Las más ricas tienen relieves y tallas de bulto entero con representaciones religiosas, a las que acompañan, en ocasiones, otras realistas de áspera crudeza, y alimañas, monstruos y figuras grotescas.

Entre las desprovistas de imaginería, la más rica es la del convento de dominicos de Santo Tomás de Avila, edificio cuya primera piedra se puso en 1483. Como en la sillería figura el escudo de los Reyes Católicos con la granada simbólica, se terminaría después de 1492. Anterior ha de ser la sillería del Convento de Uclés, sede de la orden de Santiago, a la que se alude en 1480, y de la que tan sólo subsiste la silla prioral [1].

En 1486 contrataba Martín Sánchez la sillería de la cartuja de Miraflores, junto a Burgos. Cinco años después se terminaba la de la catedral de Sigüenza, destruída durante la última guerra. La de la catedral de Segovia ostenta los escudos del obispo don Juan Arias (1461-1497).

La más vieja de las sillerías españolas de imaginería es la de la catedral de León, comenzada a labrar en estilo flamenco en 1467, probablemente por el entallador Juan de Malinas. En 1481 aún no estaba terminada. Del mismo autor, según Gómez-Moreno, es la de la catedral de Oviedo [2].

La de León sirvió de modelo a la de la catedral de Zamora,

1 *Sillas de coro*, por Pelayo Quintero (Madrid 1908).

2 *Catálogo Monumental de España, Provincia de León*, por Manuel Gómez-Moreno, texto (Madrid 1925).

obra ya de comienzos del siglo XVI. Autor de la parte más vieja de la sillería de la catedral de Sevilla, fechada en 1478, fué un entallador llamado Nufro Sánchez. Decoran los respaldos de sus sillas labores de taracea de lazo. Rodrigo Alemán, autor, en 1495, de la sillería baja de la catedral de Toledo, contrataba dos años después las sillas cabeceras de la catedral de Plasencia. También trabajó en la sillería de la catedral de Ciudad Rodrigo.

En las páginas de esta *Crónica* aparecen con frecuencia alusiones al predominio de la carpintería mudéjar sobre la gótica en la España medieval. Compruébase el hecho al estudiar las sillerías de coro anteriores a la propagación de las de influencia extranjera citadas.

La intervención de carpinteros moros en la labra de sillerías de coro consta para algunas desaparecidas. La primitiva de la catedral de Huesca se comenzó a construir en 1401 bajo la dirección del entallador moro Mahoma de Borja, ayudado por dos de sus hijos, uno de ellos llamado Alborgíon. Empleóse nogal de Sariñena y la pintó maestre Beltrán [1].

Según un documento inédito del Archivo de la catedral de Pamplona, en los primeros años del siglo XV varios moros labraban su sillería.

Pero no son sólo los documentos los que muestran la intervención de carpinteros mudéjares en la labra de sillerías de coro. Entre los muy escasos restos conservados de las anteriores al tercer cuarto del siglo XV, fecha de introducción de la influencia flamencoalemana, tres, descritas a continuación, son obras mudéjares. Del siglo XIII al XV vemos, pues, a carpinteros moros labrar sillerías para los coros de catedrales y monasterios, en Castilla, León, Andalucía, Aragón y Navarra.

La escasez del mobiliario mudéjar conservado acrece la importancia de los ejemplares descritos a continuación. A aquél pertenece también por sus autores, no por su arte, el llamado facistol del papa Luna en la Seo de Zaragoza, obra de los car-

[1] *Catálogo Monumental de España, Huesca*, por Ricardo del Arco (Madrid 1942), p. 104.

pinteros moros de esa ciudad Alí (Alii, Allí) de Arrondí, Xamar o Chamar, Muça Calbo, Mahoma de Roden, Lope, Farax o Farach de Rondí. Lo labraron éstos en 1413 y 1414. Figuran en él las armas pontificias de Benedicto XIII. Los leones sobre cuyos dorsos se levantan las columnitas que sostienen el facistol son obra de un pintor Solanas y están tallados en madera de azarollera, mientras el resto es de nogal [1].

Al mobiliario religioso mudéjar pertenece también el tríptico-relicario del monasterio de Piedra, en la Real Academia de la Historia de Madrid. Es un soberbio mueble, en el que, junto a pinturas arcaizantes de lejano recuerdo sienés, se ven mocárabes, lazos de a ocho y otras típicas formas de la decoración mudéjar.

Aunque no sea propiamente mueble, recordemos también que un gran maestro moro zaragozano llamado Moferrez, fué autor del primer claviórgano visto en España, regalado por el arzobispo de esa ciudad don Alonso de Aragón a su hermanastro el príncipe don Juan, malogrado hijo de los Reyes Católicos [2].

Las sillas de coro del monasterio de Gradefes (León) [3].

El Museo Arqueológico Nacional de Madrid guarda un resto de sillería de coro procedente del monasterio de monjas bernardas de Gradefes. Consiste en tres sitiales unidos, faltos de las tablas de asiento, cuyos costados calan vanos con arquillos mixtilíneos, en la parte alta, mientras cierra la inferior un tablero engargolado en los largueros del marco. Frentean esos costados de separación de los asientos, columnillas con basa mol-

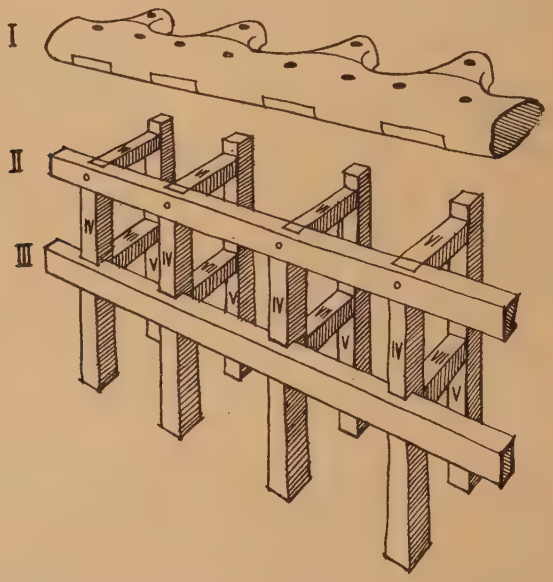
1 *Las Bellas Artes en Zaragoza (siglo X)*, *Estudios históricos*, por don Pascual Galindo y Romeo (Universidad de Zaragoza, *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras*, tomo I, Zaragoza 1923, pp. 371-378).

2 *Libro de la Cámara real del Príncipe don Juan*, por Gonzalo Fernández de Oviedo, «Bibliófilos españoles, VI» (Madrid 1870), p. 183, n. (1).

3 Los dibujos adjuntos de las sillas de Gradefes han sido hechos por el alumno de la Escuela Superior de Arquitectura, hoy arquitecto, don Manuel González-Simancas.

durada y capitel cubierto de tallos y hojas digitadas. Aquéllas descansan sobre un alto plinto, en cuyo frente se tallaron decoraciones de ataurique semejantes. Análogas son también las que cubren los planos semicirculares, frentes de los gruesos medios boceles que rematan y unen las sillas por su parte superior sirviendo de brazales y respaldo.

Los tableros son de pino y de nogal las partes talladas. Hay

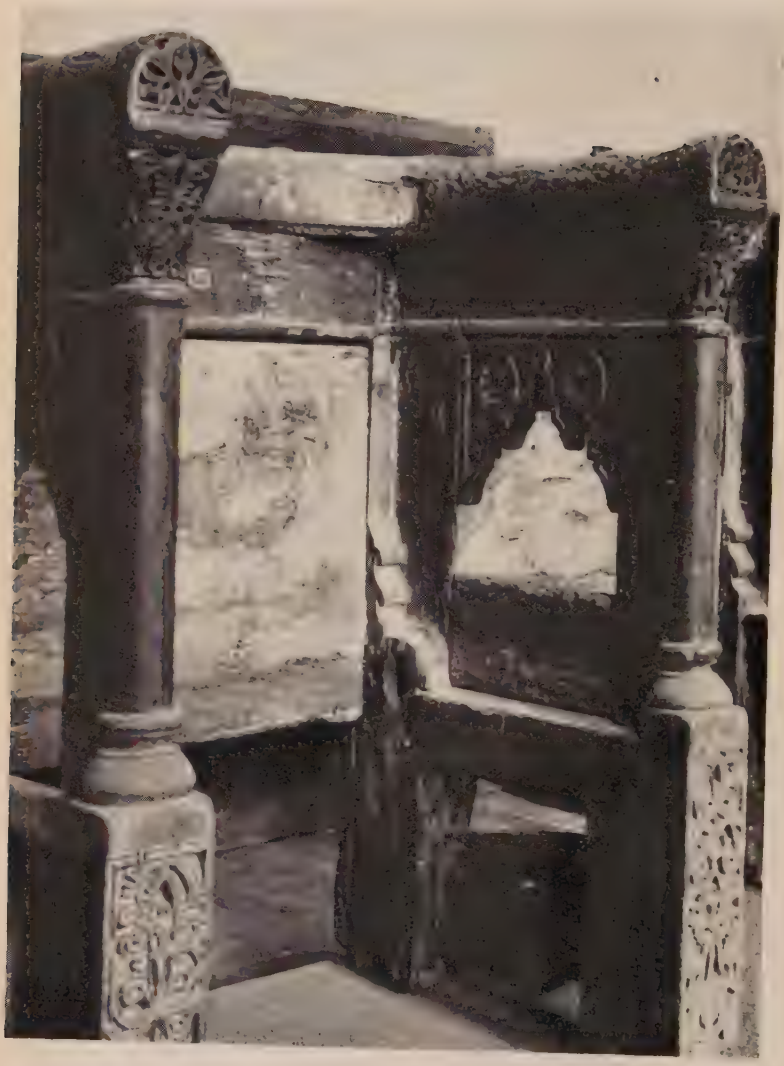


Respaldar y armazón de las sillas de coro de Gradefes.

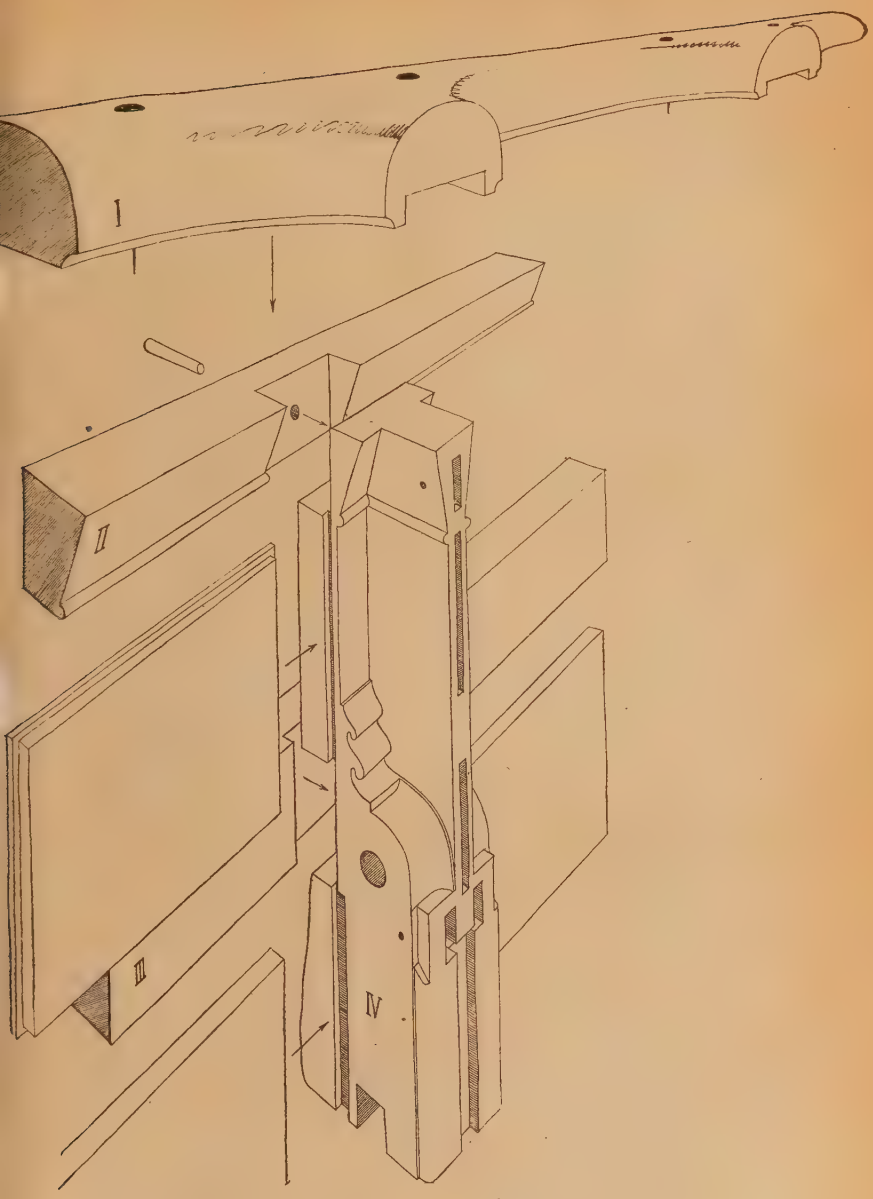
en aquéllos restos de pintura roja y verde, distinguiéndose unos leones heráldicos. Tuvo misericordias, de las que quedan señales. Los ensambles, primorosos y hechos con gran habilidad, son de caja y espiga, sin elemento alguno metálico de enlace, sustituídos por clavijas cilíndricas de madera.

El armazón se compone de dos largueros horizontales, a los que se ensamblan marcos verticales, con un peinazo intermedio, que forman los costados de separación de los asientos. Tableros engargolados rellenan los huecos en la forma descrita.

Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Sillas de coro procedentes del monasterio de Gradefes.

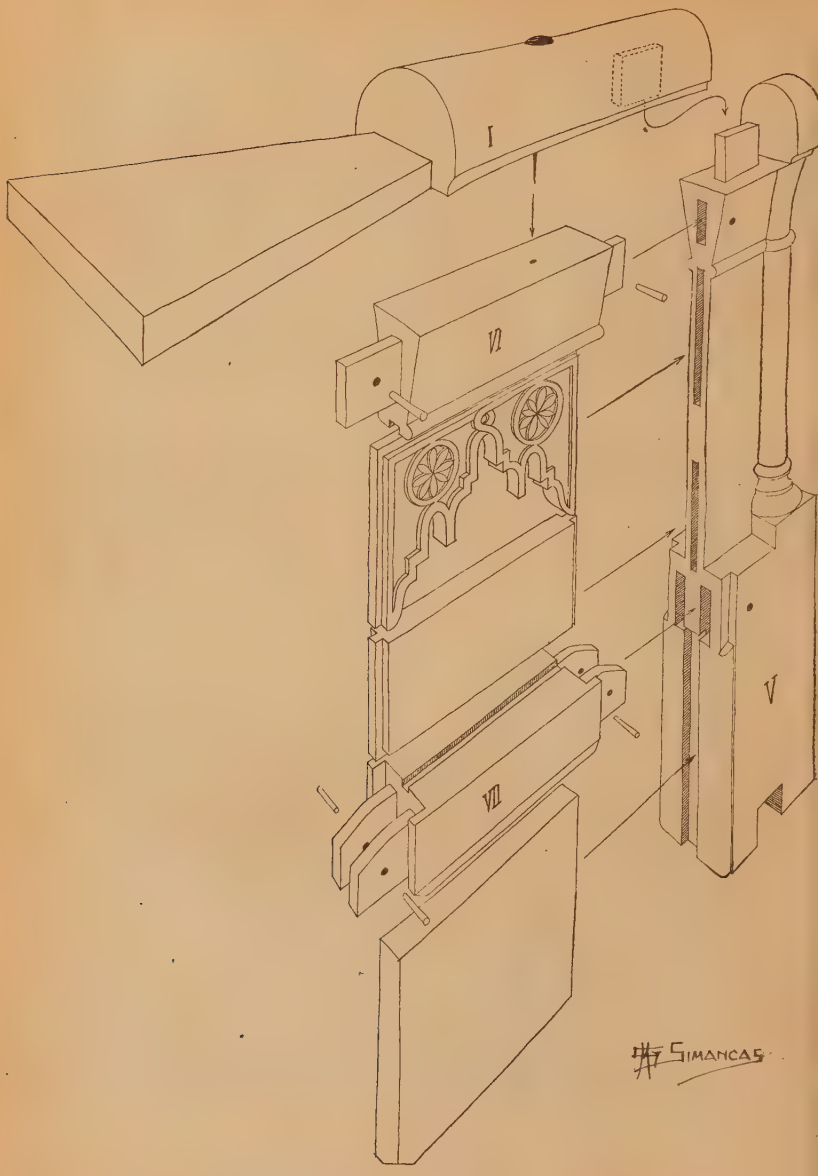


Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Sillas de coro procedentes del monasterio de Gradefes.



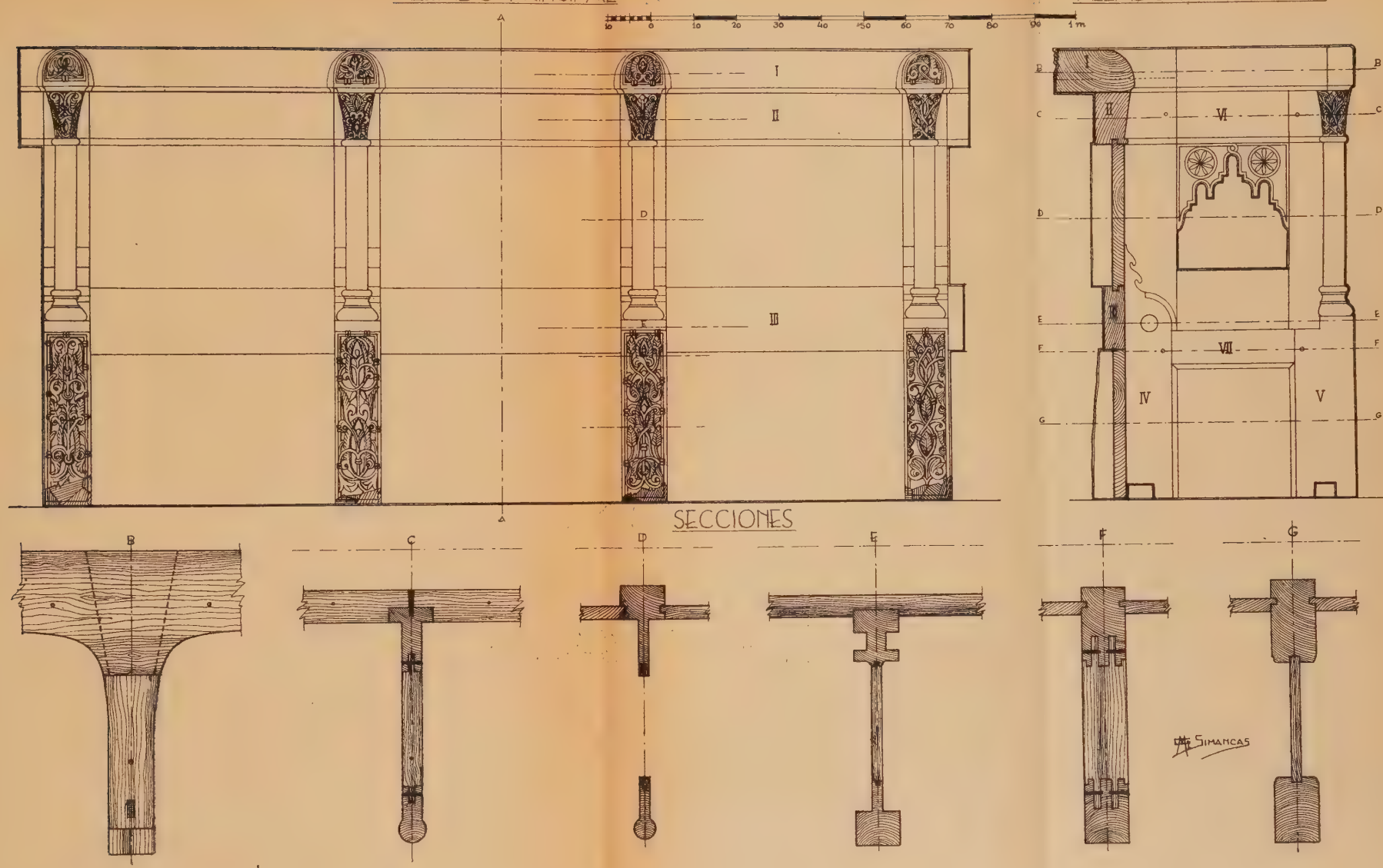
Detalle de la construcción de las sillas de Gradefes.

Dib. de M. González-Simancas.



Detalle de la construcción de las sillas de Gradefes.

Dib. de M. González-Simancas.



Sillas del coro de Gradefes. — Alzado, sección transversal y detalles constructivos.

Dib. de M. González-Simancas.

Arquillos mixtilíneos, como los que hay en las separaciones de los asientos, propagáronse bajo los imperios almorávide y almohade, pasando luego al arte mudéjar. Las tallas de ataurique de capiteles y plintos, de mediana traza, a base de hojas de palma divididas en múltiples foliolos, parecen ser de la escuela de carpintería mudéjar toledana y obra del siglo XIII, semejantes a las de las zapatas de Santa María la Blanca en esa ciudad y otras sueltas, conservadas en las Huelgas de Burgos.

La sillería del coro de Santa Clara de Moguer (Huelva)[1].

Fundó el convento de Santa Clara de Moguer doña Elvira Alvarez, viuda del almirante don Alfonso Jofre Tenorio. El rescripto apostólico de fundación es del papa Clemente VI, que no lo fué hasta 1342.

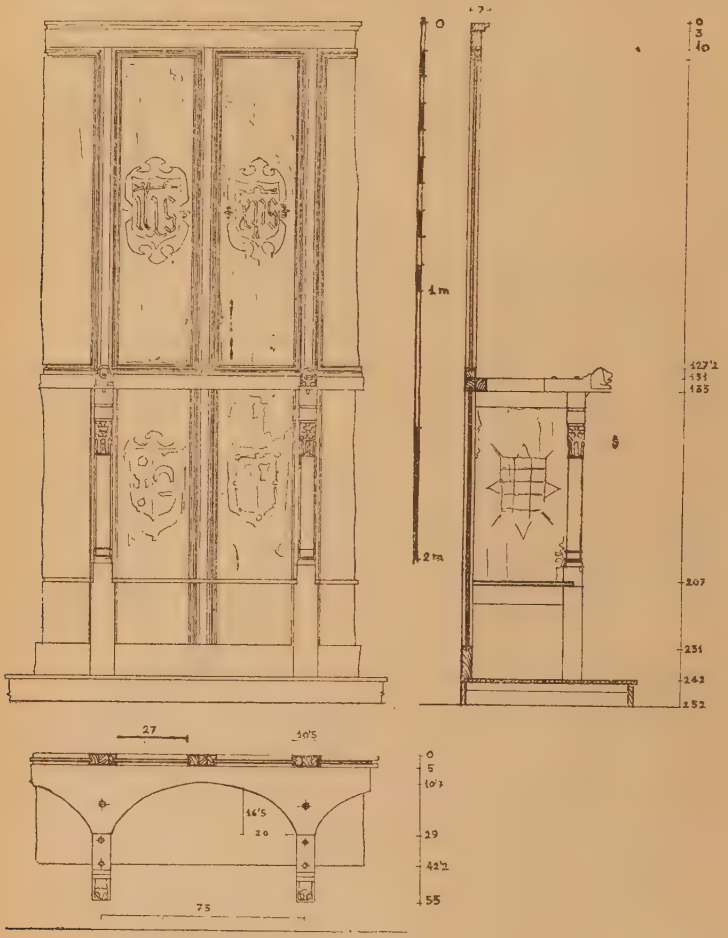
Bastante maltratada, comida en parte por la polilla, sigue ocupando esta sillería el lugar para el que se labró, aunque ha mudado la congregación religiosa que lo utiliza.

Su organización es semejante a la de las tres sillas de Gradefes, pero de aspecto más fino y de menor fortaleza, como obra de época avanzada. Se compone de largueros verticales y travesaños horizontales, unidos a caja y espiga, formando marcos que cuajan tableros engargolados. A diferencia de las sillas de Gradefes, éstas de Moguer tienen respaldos altos, que llegan hasta los 2,50 metros. Abundan las clavijas de madera, pero los tableros, recortados en forma semielíptica, que forman los brazos y espaldar, se sujetaron con clavos de gran cabeza. Para la armazón y los tableros se empleó madera de pino; las partes talladas lo fueron, al parecer, en granado.

La decoración esculpida se reduce a unas columnitas en los frentes de los tableros verticales de separación de los asientos, y

[1] De escaso interés es la bibliografía del edificio: José Sánchez Mora, *Moguer y el convento de Santa Clara*, y Eduardo Díaz, *El convento de Santa Clara en Moguer* (*Vell i Nou*, Barcelona 1920). Los dibujos adjuntos de las sillas de Santa Clara de Moguer han sido hechos por el alumno de la Escuela Superior de Arquitectura, hay arquitecto, don Eleuterio Población Knappe.

a unos antecuerpos de leones tendidos, tallados en el vuelo de los brazos. Las columnas tienen capitelillos de orden compuesto,



Sillería de Santa Clara de Moguer. Alzado, sección y planta.

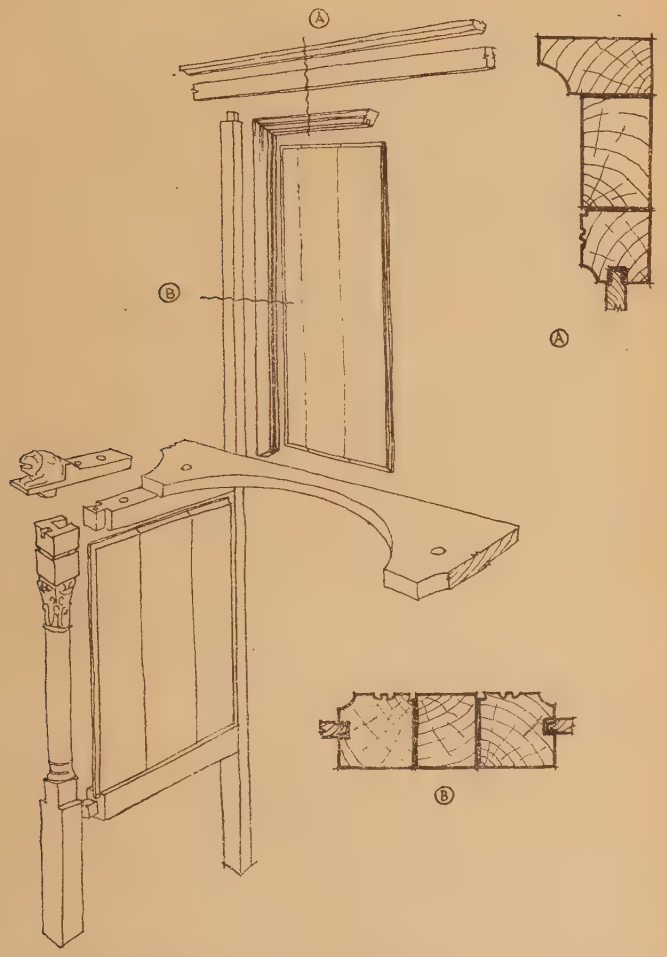
Dibujo de E. Población.

con su parte inferior cilíndrica, decorada con hojas que forman una cinta sinuosa y seguida, y la superior de sección cuadrangular, semejantes a muchos capiteles de yeso de la Alhambra. En-

Moguer (Huelva). — Sillería de coro del convento de Santa Clara

Moguer (Huelva).—Detalle de la sillería de coro del convento de Santa Clara.

cima descansan unas piezas prismáticas, con cartelas en sus frentes, en las que se tallaron con letras cúficas frases como «el im-

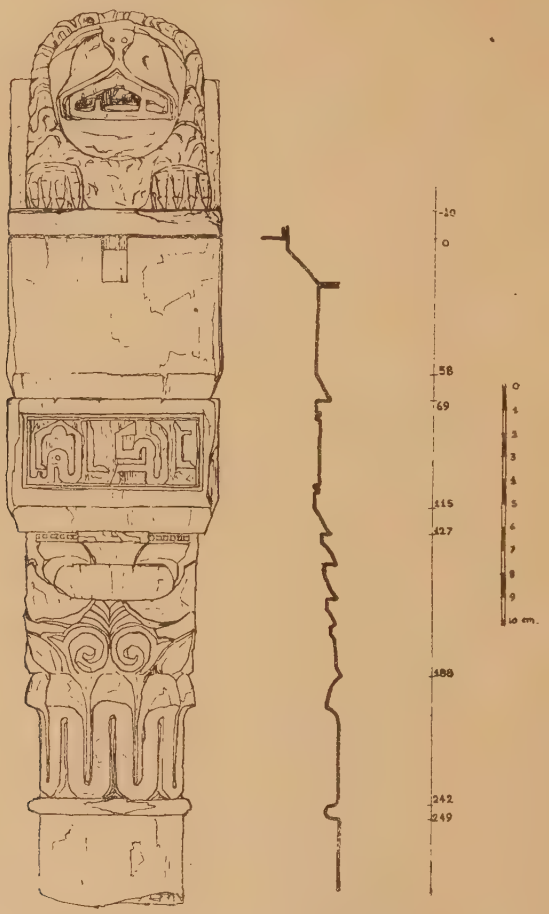


Detalle de la construcción de la sillería de Santa Clara de Moguer.

Dibujo de E. Población.

perio perenne» y otras semejantes. Los antecuerpos de leones son obras de buena talla y están tratados en un estilo más rea-

lista que los de mármol de Granada. El resto de la decoración,

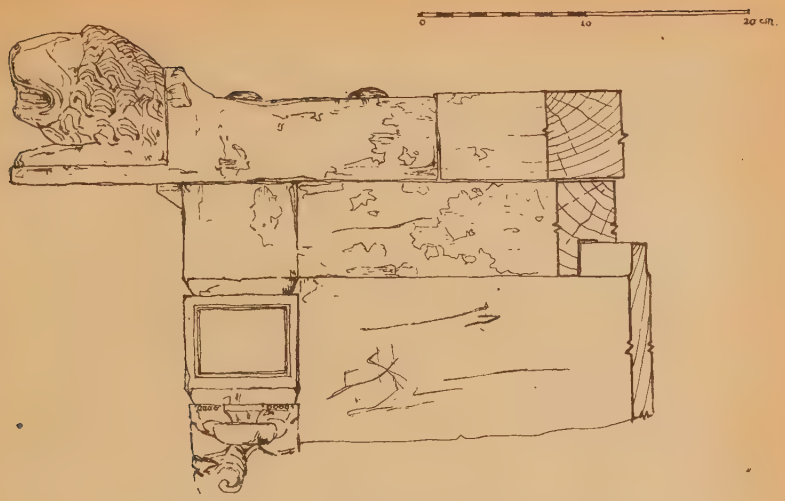


Detalle de la sillería de Santa Clara de Moguer.

Dibujo de E. Población.

en gran parte borrosa, es pictórica y consiste en escudos y emblemas religiosos.

La fecha de fundación del convento y el estilo de la talla



Detalle de la sillería de Santa Clara de Moguer.

Dibujo de E. Población.

de la sillería parecen acreditar su labra en el tercer cuarto del siglo XIV.

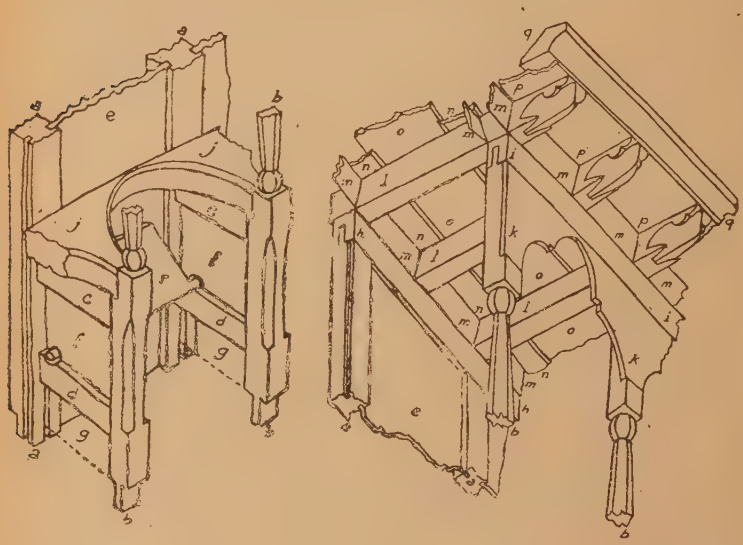
Las sillas de coro del monasterio de Santa Clara de Astudillo (Palencia).

El monasterio de Santa Clara de Astudillo es fundación de doña María de Padilla, mujer o querida de don Pedro I. En 1353 concedió el obispo de Palencia licencia para levantarlo; al año siguiente Inocencio VI dictaba una bula autorizándolo. Sendas cartas de 1355 de don Pedro y doña María atestiguan que estaba en construcción; la escritura de fundación es de 1356 y en ella dice la segunda que el monasterio «no está acabado del todo ni poblado de tantas dueñas quantas es mi voluntad de poner» [1]. Junto al monasterio se edificó un modesto palacio, sin duda para la fundadora, habitado hoy por el capellán. Es

1 Francisco Simón y Nieto, *El convento de Santa Clara de Astudillo* (*Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, XXIX, 1896, pp. 118-178).

una réplica muy reducida del de Tordesillas, levantado pocos años antes por Alfonso XI con obreros y artistas sevillanos. Como en los andaluces, su planta baja — en la que hay dos salas grandes, formando escuadra, con buenos alfarjes mudéjares pintados — era la de recepción, mientras la vida íntima se desarrollaba en la planta superior, baja de techo y desnuda de decoración.

La sillería conservóse en el coro monacal para la que fué



Estructura de las partes inferior y alta de una de las sillas del coro de Santa Clara de Astudillo.

Dibujo de E. Camps Cazoria.

labrada hasta, aproximadamente, el año 1930. Por entonces se autorizó a un comerciante de antigüedades, lo que nunca debió hacerse, a adquirirla y desmontarla, con la condición de ceder cuatro sillas al Museo Arqueológico Nacional, en el que ingresaron en 30 de marzo de 1931. Ignoramos dónde está el resto de la sillería: probablemente fuera de España. Así como de las sillas de Gradefes y de la sillería de Moguer no existían más que referencias rápidas, de las cuatro sillas de Astudillo se publicó detallada y precisa nota descriptiva por don Emilio

Madrid — Museo Arqueológico Nacional. Sillería del convento de Santa Clara de Astudillo.

Madrid. Museo Arqueológico Nacional. Detalle de la silleria del convento de Santa Clara de Astudillo.

Camps Cazorla [1]. A ella pertenecen bastantes de los datos que figuran a continuación.

Las cuatro sillas forman un conjunto de mayor monumentalidad que las de Gradefes y Moguer, por tener organizada arquitectónicamente su parte alta, formada por techillo y alero de canes.

La construcción es semejante a la de las antes descritas, con largueros verticales y travesaños horizontales unidos a ellos por ensambles a caja y espiga, formando marco, en los que van engargolados tableros. Remata los asientos por su parte superior un grueso tablero recortado en forma semicircular, formando respaldo, sólidamente sujeto a los marcos mediante grandes clavos prismáticos de hierro con ancha cabeza poligonal.

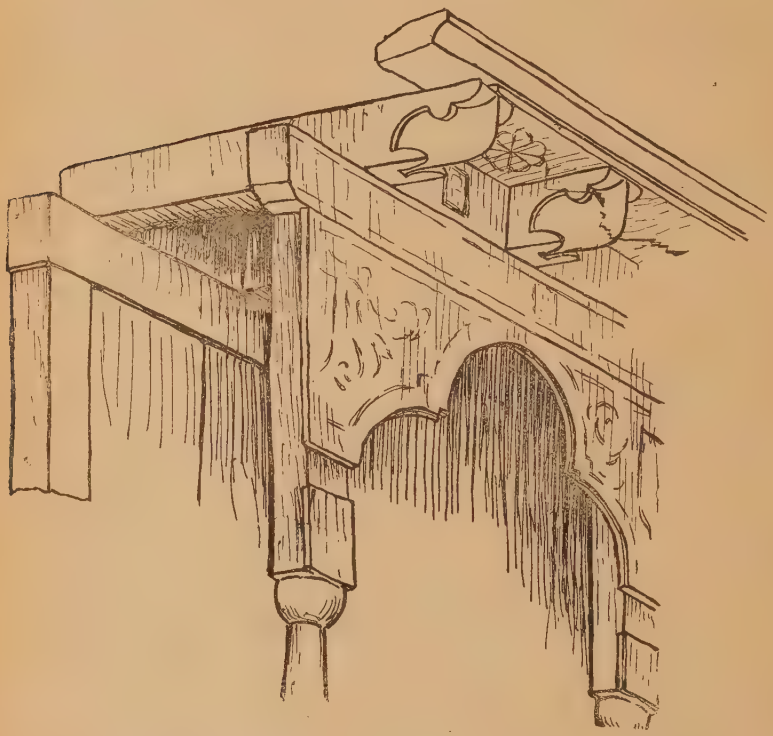
Sobre los largueros que frentean la separacion de los sitiales, se elevan finas columnillas ochavadas y con galbo, con bolas, ochavadas también a sus extremos, que aparentan sostener arquillos lobulados, recortados en tabla. Sobre los arquillos va un alicer y encima de éste el alero, de canecillos de proa, con tabicas y techillos, coronando todo una cornisa con moldura de nacela. La madera es de pino.

La única parte tallada son los canes. Toda la sillería está cubierta por una decoración pintada al aceite, con temas vegetales y heráldicos. Entre éstos abunda el escudo de doña María de Padilla, un león rampante y badilas en los cuatro ángulos. Hay también fajas de círculos blancos sobre fondo negro, sencillo motivo decorativo procedente de Oriente, de vieja tradición en el arte hispanomusulmán.

Los techillos del alero se adornan con una gran rosa central, blanca, de ocho pétalos, inscrita en un círculo negro, sobre fondos rosa y azul celeste, alternando. Reproducen las rosas, idénticas y ahuecadas en la madera, muy frecuentes en la carpintería hispanomusulmana (techumbre de San Millán de Segovia, por ejemplo) y que pasaron a la cantería románica (techillos de la

1 Museo Arqueológico Nacional, Adquisiciones en 1931, *Sillas del coro de Santa Clara, de Astudillo*. Nota descriptiva por Emilio Camps Cazorla (Madrid 1932).

cornisa de alguna puerta de la catedral de Lérida). Los canecillos llevan su quilla decorada en forma de rostro humano, con fondo blanco: ojos en negro; rojas boca, lengua y manchas redondas en las mejillas. Esta decoración de los canecillos es la



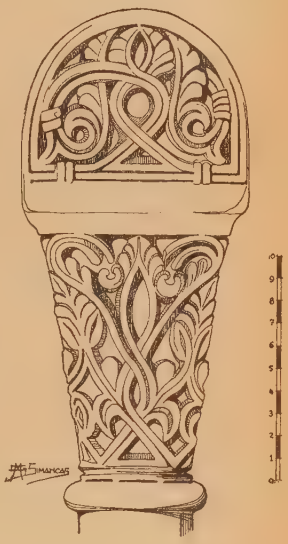
Detalle de la parte alta de la sillería de Santa Clara de Astudillo.

acostumbrada para los de dicha forma (San Miguel de Montblanch; sala del Tesoro de la catedral de Tarragona, etc.) [1].

Antes de sufrir deterioro sus pinturas, la sillería de Astudillo debía de producir, con su rica y brillante policromía, un efecto extraordinario.

[1] J. F. Ráfols, *Techumbres y artesonados españoles*, cuarta edic. (Barcelona 1953), p. 95.

Las sillas de los coros de Gradefes y Moguer, a pesar del siglo, aproximadamente, de distancia que las separa, pertenecen a la misma serie de mobiliario hispanomusulmán, tan escaso en ejemplares. A través de ellas conocemos algunas de sus características: empleo general del ensamble de caja y espiga, así como de clavijas cilíndricas de madera; talla en madera de frutales; predominio de la decoración de ataurique, hojas de palma digitadas. Y una habilidad técnica extraordinaria para armar muebles grandes y sólidos con pequeñas maderas y sin empleo de elemento metálico de unión.



Detalle de la sillería de Gradefes.

Clasificamos las sillas de Gradefes como obra de influencia, más o menos directa, de la carpintería toledana. La de Moguer, cerca de un siglo posterior, debe de atribuirse a carpinteros moros granadinos. Y las semejanzas de técnica y estructura de ambas, al tradicionalismo del arte de la carpintería hispanomusulmana. El foco de Toledo conserva y reproduce formas viejas, y el de Granada las perpetúa también, aunque siempre con alguna innovación, como la de los capiteles que ayudan a fecharla.

La sillería de Astudillo pertenece a un núcleo de mudejarismo más avanzado. Los carpinteros mudéjares de la segunda mitad del siglo XIV ya no tallaban la madera. Eran, tan sólo, lo que hoy llamamos carpinteros de armar, y trataban el mueble religioso como si fuera el entramado de un patio, de una tribuna o de otro cualquier voladizo; pero, como se dijo, con habilidad y perfección sumas. En esta clase de obras sustituía entonces a la talla la pintura, con ventajas de rapidez y economía.

La riqueza de color, tan cara al mudejarismo artístico, des-

apareció por completo de las sillas de coro al triunfar la influencia exótica en el tercer cuarto del siglo XV.

Como prueba de la importancia del mudejarismo en la vida española medieval, entre tantas otras, debe de figurar ésta de la intervención de los moros sometidos en la labra de las sillerías de coro de iglesias regulares y de monasterios femeninos. — L. T. B.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

África, 25 a 27.
al-Andalus, 25, 27, 41.
Alarcos, 27.
Alcira, 37; arrabal *al-Kanīsa*, de Alcañenciā o de San Agustín, 37, 38.
Algarve, 5, 41.
Almería, 39; *ŷabal al-Kunaysa*, 39.
Andalucía, 8, 10, 11, 25, 35, 38, 56.
Arade, 5.
Aragón, 26, 52, 56.
Arzila, 16; *couraça*, 12, 16, 17, 22, 23.
Astudillo: monasterio de Santa Clara, 65 a 69.
Ávila: Santo Tomás, 55.
Avô, 23.

Badajoz, 7, 22, 23; alcazaba, 7, 8.
Baza: barrios de la Judería y de Santiago, 43.
Berbería, 13.
Bou Regreg, 20.
Burgos, 49 a 55; barrio de la Espada o Cerrajería, 54; Calderería, 50; calle de Santa Cruz, 54; calle de Santiago, 54; cartuja de Miraflores, 55; castillo, 52, coracha, 11; la Llana, 51; las Huelgas, 50, 52, 61; puente de los Malatos, 52; San Esteban, 50; Santa María la Blanca, 54; torre de Santa María, 53.

Calatayud: barrio de mozárabes, 35; cerro del Reloj Tonto, 35; monasterio de San Benito, 35; puerta de Zaragoza, 35.
Caminha, 3.
Castilla, 27, 49, 52, 56.
Castillejo, 22.
Ceuta, 13 a 15, 21 a 23; atarazanas, 12, 13; Barbaçote, 12, 13, 14; baluarte de San Luis, 13, 14; *couraça*, 12; *puerta de Couraça*, 12.
Ciudad Rodrigo, 56.
Coimbra, 1 a 3, 16, 23; *couraça*, 2, 3, 8, 22; *couraça da Estrêla*, 3, 4; *couraça de Lisboa; couraça dos Apóstolos*, 3, 4; monasterio de Santa Cruz, 4, 5; *porta Nova*, 4.
Córdoba, 28, 32, 43; arrabal de Flagellas, 28; arrabal de Tercios, 28; *bāb al-ʿAṭṭārīn*, 29; barrio de Colubris, 28; barrio de los Pergamineros (*al-Raqqāqīn*), 29; barrio de los Tejedores o Bordadores (*al-Tarrāzīn* = *vicus Tiraceorum*), 28; basílica de los Tres Santos, 29; basílica de San Cipriano, 28; Basílica de San Cosme y

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la Revista. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Damián, 28; basílica de Santa Eulalia, 28; Calahorra o coracha, 8, 9; *madīna*, 29; Malburget, 43; mezquita aljama, 44; puerta de los judíos, (*bāb al-Yahūd*) o puerta de León (*bāb Luyūn*), 44; *rabad al-burŷ*, 29; San Acisclo, 29; San Andrés, 29; Santa María, 43; San Martín, 28; sinagoga, 44; *vico turris*, 29.
Cotenza, 52.

Daroca, 36; iglesia de Abarūniya, 36.
Darro, 10.
Diu: *couraça*, 21, 22.

Ebro, 33.
Écija: *rabaḍ*, 40.
El-Kṣar es-Ṣeghīr, 15; *couraça*, 12, 15, 22.
Elvira, 28.
Escalona: coracha, 11.
España, 7, 8, 24, 25, 27, 31, 41 a 43, 49, 55 a 57, 66.

Figueira da Foz, 2.
Francia, 20.

Gibraltar, 14; Calahorra, 9; *torre da Couraça*, 10.
Gijón, 51.
Gradefes: monasterio de, 57 a 61, 66, 67, 69.
Granada, 9, 26, 27, 41, 42, 47, 48, 64, 69; Albaicín, 48; Alhambra, 62; Alcazaba Cadima, 10; barrio de la Couracha, 10; coracha, 10, 22; puerta Elvira, 39; San Juan de los Reyes, 10.
Guadalquivir, 8, 40, 47, 48, 64, 69.
Guadiana, 7, 8.
Guadix, 39.

Henares, 35.
Huesca, 31, 32; barrio Nuevo, 32; catedral, 56; San Ciprián, 31, 32; San Pedro el Viejo, 31.
Hueva, 32, 33.

Iliberris, 47.

Jaca: catedral, 32, 33.
Jaén, 48.
Játiva, 38.
Júcar, 37.

Lara, castillo, 52.
Larache, 19; coracha, 12.
León, 56; catedral, 55.
Lérida, 36; catedral, 68.
Lisboa, 13 a 18, 21.
Lucena, 42; arrabal, 42; *madīna*, 42; mezquita mayor, 42.

Madrid, 14; Museo Arqueológico Nacional, 57, 66; Real Academia de la Historia, 57.
Málaga, 26; alcazaba, 9; calle del Mundo Nuevo, 10; coracha, 9, 10, 22, 23; Gibralfaro, 49; judería, 49; plaza de Riego, 10.
Mallorca: Almudayna, 46; iglesia de Monte Sión, 46; judería, 46; partidas del Temple y Calatrava, 46.
Marrākuš, 27.
Marruecos, 12, 16, 17, 21, 22, 48.
Mazagán, 15, 17, 19 a 21, 43; baluarte de Santiago o Anjo, 17 a 19; baluarte de San Sebastián, 18, 19; *couraça*, 12, 17 a 19, 22.
Medina Sidonia, 27.
Mequínez, 26.
Mértola: *couraça*, 2, 6, 22.
Miño, 3, 6.
Moguer: convento de Santa Clara, 61, 65 a 67, 69.
Monção, 6.
Mondego, 2 a 4.
Montánchez: coracha, 11.

Montblanch: San Miguel, 68.
Montemôr-o-Velho: *couraça*, 2, 4, 6, 8, 22, 23.
Morón, 40.
Murcia, 38; *al-Rašāqa*, Arreixaca o Arrijaca, 38; mezquita mayor, 38.

Navarra, 53, 56.
Niebla, 27.

Odiel, 40.
Oeiras, 7.
Oña: monasterio, 35.
Oviedo: catedral, 55.

Palencia, 65.
Pamplona: catedral, 56.
París, 13, 16, 19, 20; *faubourg Saint-Honoré, rue du faubourg Saint-Honoré*, 1.
Península (ibérica), 25, 41.
Piedra: monasterio de, 57.
Plasencia: catedral, 56.
Ponferrada: coracha, 11.
Portugal, 2, 8, 9, 13, 16, 18, 19.

Rabat, 19, 20; *borj es-Sirat*, 20; coracha, 12.
Rota, hoy Rueda de Jalón, 42.

Safí: alcazaba, 19; *couraça*, 12, 19, 22.
Salé, 26.
Salobreña: coracha, 11.
Saltés, 40.
San Juan de la Peña: monasterio, 32.
San Pedro de Siresa: monasterio, 33.
San Vicente (cabo de): *Kanīsat al-Gurāt*, 41.
Santa Fe, 48.
Sariñena, 56.
Segovia: catedral, 55; San Millán, 67.
Sevilla, 22, 23, 27, 40; atarazanas, 8; catedral, 56; colación de San Pedro, 47; judería, 47; torre del Oro, 8; Triana, 40.
Sicilia, 38.
Sigüenza, 35, 55; Santa María de Medina o la Vieja y Santa María de los Huertos, 35, 36.
Silves: *couraça*, 2, 5, 6, 22.
Simancas, 13; coracha, 11.

Tábanos: monasterio, 28.
Tajo, 45, 46.
Talavera, 27.
Tánger, 16; *couraça*, 12, 16, 17, 22.
Tarazona, 35.
Tarragona: catedral, sala del Tesoro, 68; *madīna*, 42.
Tetuán, 13, 14.
Tinto, 40.
Tīṭ, 15, 20 a 22; *bāb Aṣfī*, 20, 21; *couraça*, 12, 19.
Toledo, 27, 30, 33, 41, 43, 45, 69; *bāb al-Yahūd*, 45; baño de la Cava, 11; calle del Angel, 43; catedral, 56; convento de San Clemente, 43; coracha, 11, 22; judería, 45, 46; *madīnat al-Yahūd*, 45; mezquita mayor, 30; puente de San Martín, 11; Puerta del Cambrón, 45; San Lucas, 30; San Marcos, 30; San Román, 30, 45; San Sebastián, 30; Santa Leocadia de afuera, 45; Santa María la Blanca, 43, 61; Santa Olalla, 30; Santas Justa y Rufina, 30; Santo Tomé, 45; Santorcaz, 30.
Tordesillas, 66.
Toro, 53.
Tortosa, 36.
Tremeeén, 8, 9.
Tudela, 33, 45; judería, 45; Santa María, 34; Santa María Magdalena, 35.

Uclés: convento, 55.

Valencia, 36, 37, 46; *al-Kanīsa*, 37;

arrabal de al-Ruṣafā, 37; arrabal de Rayosa, 37; judería, 46, 47; *raḥbat al-qāḍī*, 46; San Valerio, 37; San Vicente, 37; Santa Catalina, 46.
Vélez-Málaga, 49.

Zamora: catedral, 55.
Zaragoza, 32, 33; Aljafería, 33; baño de la judería, 43; Coso, 43; la Seo, 56; *madīna*, 33; puerta de Judíos, 44; San Gil, 33; San Juan «el Viello», 33; Santa María (el Pilar), 32, 33; Santa María Magdalena, 33; Santas Masas, 32; Santiago, 33; Zuda (*al-Sudda*), 33.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Mu'min, 27.
ʿAbd al-Raḥmān III, 28.
ʿAbd Allāh, 47.
Abdalla-Ben-Avon, 52.
Abraham ben Ezra, 42.
Abraham de Córdoba, 54.
Abraham Señor, 49.
Abū ʿAbd Allāh ibn al-Ḥaddād, 39.
Abū Saʿīd, 48.
Abū ʿUmar b. Gundisalvo, 33.
Adulfo, 28.
Afonso V, 15.
Aḥmad b. Sulaymān al-Muqtadir, 33.
al-Ḥimyarī, 40.
al-Idrīsī, 41, 42.
al-Marrākušī, 27.
al-Rāzī, 42, 47.
al-Ṣayrafī, 26.
Alborgión, 56.
Alemán (Rodrigo), 56.
Alfonso I de Aragón, el Batallador, 25, 26, 32 a 35, 45.
Alfonso II, 45.
Alfonso VI, 30, 43.
Alfonso VII, 43.
Alfonso X, 38.
Alfonso XI, 66.
Alí, 54.
Alí o Juan de Francia, 54.
Alí de Arrondí, 57.
ʿAlī ibn Yūsuf, 26.
Aluceynt, 54.
Alvarez (Elvira), 61.
Alvarez de Quecedo (Pedro), 53.
Aragón (Alonso de), 57.
Argote, 47.
Arguiro (Lourenço), 19.
Arias (Juan), 55.
Audalla el Crespo, 52.
Audalla de Córdoba, 53.
Audalla del Peso, 52.
Avdalla, 54.
Axa, 54.
Azevedo (Pedro de), 18.

Bādīs b. Ḥabūs, 47.
Basset (Henri), 20.
Beltrán, 56.
Benedicto XIII, 57.
Bermejo, 9.
Beuter, 37.
Brahen, 53.
Brahen del Pozo, 54.
Butaca o Boytac, 17.

Camps Cazorla (Emilio), 66, 67.
Carvalho (Bernardino de), 16.
Castries (Conde de), 24.
Castro (Rodrigo de), 19.
Cid (el), 37.

Clemente VI, 61.
Columba, 28.
Corrêa da Sena, 12, 16.
Cossé Brisac (Felipe de), 20.
Coutinho (Gonçalo), 15, 21.
Cueva (Francisco de la), 9.
Çulema Caballete, 54.
Çulema de Palencia, 54.

Danzinho o Danzilho (Francisco), 17.
Derramen, 52.
Dornelas (Afonso), 13, 18,
Duarte, 15, 16.

Enrique III, 49, 51.
Enrique IV, 53.
Ervigio, 41.

Farax o Farach de Rondí, 57.
Fernando, 48.
Fernando III, 43, 47.

Gary de Mendouça (Agostinho de), 15, 17.
Girodon (Juan), 6.
Góis (Damião de), 16, 17.
Gómez-Moreno, 55.
González Simancas (M.), 59, 60.
Goulven, 24.
Guevara (Adolfo L.), 17.

Halí de Toro, 53.
Haly, 50, 51.
Hamete, 52.
Hamete de Córdoba, 51, 53.
Hamete de Lerma, 52.
Hca., 50.
Huesca (P.), 31.

Ibn ʿAbdūn, 40.
Ibn al-Qallās, 26.
Ibn al-Jaṭīb, 27.
Ibn Dahrī, 48.
Ibn Hamušku, 27, 48.
Ibn Jafāŷa, 37.
Ibn Jātima, 39.
Ibn Mardanīš, el rey Lope o Lobo, 27, 48.
Inocencio VI, 65.
Isabel, 53.
Ivan-Ben-Avon, 52.

Jaime I, 37, 38, 46.
Jean III, 13, 18, 19.
Jofre Tenorio (Alfonso), 61.
José, 48.
Juan, 28, 57.
Juan I, 50.
Juan II, 52, 53.

Lacarra, 32, 33.
Lope, 57.
Lope de Córdoba, 53.
Lope de Rueda (Pero), 54.
Lopes (David), 16.
Loureiro (Luis de), 18.
Luna (José Carlos de), 14.

Mahoma, 41.
Mahoma de Borja, 56.
Mahoma de Pampliega 54.
Mahoma de Roden, 57.
Mahomad, 50.
Mahomad de Aranda, 52, 53.
Mahomad de Toro, 52.
Mahomat, 51.
Mahomed, 53.
Mahomet de Carrión, 51.
Mal-lara, 23.
Malinas (Juan de), 55.
Manuel, 16, 17.
Marín (Pero), 40.
Martín de la Escalera, 13.
Mascarenhas (Jerónimo de), 13, 14.
Mascarenhas Júdice, 6.
Mendes (Alvaro), 12.
Meneses (Duarte de), 16.
Meneses (Pedro de), 10, 12, 19.

Moción, 32.
Moferrez, 57.
Montemayor (Juan de), 2.
Morales (Ambrosio de), 29.
Muça Calbo, 57.
Mugīṯ, 43.
Muḥammad I, 28, 30.
Muhāŷir ibn al-Qatīl, 45.
Műnzer (Jerónimo), 48.

Niño (Pero), 49.
Noronha (Afonso de), 13.
Noronha (Enrique de), 19.

Omar de Medina, 54.
Otón I, 28.

Padilla (María de), 65, 67.
Padrones (Juan de), 54.
Pascual II, 32.
Paterno, 32.
Pedro, 33.
Pedro I, 32, 65.
Población (E.), 62 a 65.

Quadrado, 46.

Ramón Berenguer IV, 35.
Recemundo o Rabīʿ ibn Zayd, 28.
Reyes Católicos, 49, 55, 57.
Ricard (Robert), 1, 19, 24.
Rodrígues (Bernardo), 16, 17.
Rui de Pina, 15, 16.
Ruy Mendes, 12.

Samuel ibn al-Nagrālla, 48.
San Zoilo, 29.
Sánchez (Martín), 55.
Sánchez (Nufro), 56.
Sancho I, 5.
Sancho Ramírez, 32.
Sebastián, 16.
Sidi Moḥammed ben ʿAbd Allāh, 20.
Silva Tarouca (P.), 5.
Solanas, 57.
Spera-in-Deo, 29.

T. B. (L.), 1, 49, 54, 70.
Tāšufīn ibn ʿAlī, 27.
Teixeira de Çarvalho, 16.
Terrasse (Henri), 20.
Torres Balbás, 7, 8.

ʿUmar ibn Ḥafṣūn, 25.

Vasconcelos (Ernesto de), 14.
Velho (Gonçalo), 12.

Xamar o Chamar, 57.

Yaʿqūb al-Manṣūr, 27.
Yuça de Carrión, 52, 53, 54.
Yuçaf Hocem, 53.
Yunce, 50.
Yusa de Córdoba, 53.
Yūsuf b. Tāšufīn, 39.
Yūsuf de Toro, 52.
Yuze, 51.

Zurara, 10, 12 a 14, 16, 19.

VARIEDADES

D. W. N. K. Y. R = DOÑEGUERO

En su discurso de recepción ante la Real Academia Española (15 mayo 1910) habló el maestro Codera de la *Importancia de las fuentes árabes para conocer el estado del vocabulario en las lenguas o dialectos españoles desde el siglo VIII al XII*. No hay que encarecer ante el lector lo que desde 1910 se ha progresado en el tema, ya egregiamente ilustrado por Simonet en su *Glosario* (1888), después de la publicación del otro *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)* por don Miguel Asín (Madrid-Granada 1943) y del reciente descubrimiento de las jarŷas romances en muwaššaḥas árabes y hebreas. Este último hallazgo, sobre todo, ha afinado nuestro olfato para reconocer palabras romances en los textos árabes y ha permitido ensanchar el radio y mejorar los procedimientos técnicos de identificación.

Una de las vetas romances que pueden beneficiarse en el árabe, y que ya señaló Codera en su discurso (§ VIII, pp. 21-27), es el de «los sobrenombres y apodos de los personajes musulmanes». Hoy podemos ampliar bastante este campo y quizá nos decidamos a hacerlo un día. Por el momento, he aquí un curioso botón de muestra.

En el *Iftitāḥ*, o Crónica de la España musulmana de Ibn al-Qūṭiyya, al comienzo del largo pasaje que dedica a Ibn Ḥafṣūn, el famoso rebelde, se lee lo que sigue (ed. de la Real Academia de la Historia, impresa en tiempos de Gayangos, pero no publicada hasta 1926, con traducción de don Julián Ribera, p. 91):

وكان سببُ ثورته أنّه ظفر به أحد من بني خلد [خالد l.] · المعروف
بدونكير ، وكان عامل ريّة [ريّه l.] ، في فساد أخذه فيه ، فضربه بالسياط.

O sea: «Fué causa de su rebelión el que uno de los Banū Jālid, llamado *D. w. n. ḳ. y. r*, que era *ʿāmil* de Reyyu [Málaga], lo cogió in fraganti en una fechoría y lo mandó azotar».

Ni Dozy en su *Histoire des musulmans d'Espagne* [2] (Leyde 1932), II, 13, ni Lévi-Provençal en su *Histoire de l'Espagne musulmane*, I (Paris 1950), p. 302, han recogido el apodo del gobernador ni hablado de él. Ribera, en su traducción de Ibn al-Qūṭiyya (p. 76) ha transcrito *Dawanáquir*, sin nota ninguna. Ignoro si alguien más se ha ocupado del asunto.

No me parece difícil, sin embargo, intuir la palabra romance que se esconde tras la grafía *D. w. n. ḳ. y. r*. Por lo pronto, tenemos la terminación *- y. r*, que es *- ayr*, esp. actual *- ero* (latín *- arius*). Codera (*loc. cit.*, p. 22) señaló ya varios ejemplos fácilmente multiplicables: *sabaṭayr* = zapatero; *išquṭayr* = escudero; *furnayr* = hornero; *fundaqayr* = alhondiguero, etc. Y lo anterior es, con casi seguridad, poniendo un *tašdīd* sobre el *nūn*, un derivado de *dominicus* o *dominica*. El apodo en cuestión sería, pues, *dunniḳayr* > *dumniḳayr* > *dominicarius*. En español habría de dar *doñeguero*.

En latín clásico, el derivado normal de este tipo es *dominicalis*, que en español ha dado *doñegal* y *doñigal* (registrados por Simonet, *Glosario*, p. 178, y por el Diccionario vulgar de la Academia), aplicados a higos — una especie escogida, muy colorada por dentro — y a peras. El Diccionario académico vulgar recoge también *doñaguil*, que en Salamanca se aplica a una aceituna pequeña y muy redonda. No recoge, en cambio, *doñeguil*, que aparece en un famoso pasaje del Arcipreste *(que saber bien e mal decir, encobierto e doñeguil, / tú non fallarás uno de trobadores mill)*. Todas las formas enunciadas se dice significan 'señoril' o 'señorial', 'cosa distinguida o de regalo'. Sobre estas voces han hablado I. Malkiel y la señora Lida en revistas americanas. Pero en todos los casos y más señaladamente en *doñaguil* se podría quizá pensar en algo así como 'femenil' (de *domina* < *domna* < *doña* o *dueña*), con el sentido de 'delicado'.

Dominicarius, no existe en latín clásico, pero sí en latín vulgar:

en el Glosario de Ducange tenemos *dominicaria*, aplicado a *dona* ('dones del señor'). *Dañeguero* no aparece registrado, que yo sepa, en ninguna parte; pero los filólogos a quienes he consultado, al mismo tiempo que su inexistencia en los léxicos, me aseguran su legitimidad y su verosimilitud.

¿Qué podría significar *dūnnikayr* = *doñeguero?* La hipótesis más prudente, pero más sosa, sería ver en esta palabra algo como 'señoril', 'señorial'; en definitiva un derivado de *dominicus*, propio del *dominus* o 'señor'. Pero, aunque más osada y también más picante, no creo deba excluirse del todo la hipótesis de que la palabra se relacione con *domina* = 'dueña', 'señora', 'mujer', atestiguada en el *Glosario* de Simonet, p. 177 (véase también Lévi-Provençal, *Hist. de l'Espagne mus.*, III, París 1953, p. 406). Ya hemos visto que en *doñegal*, *doñigal*, *doñeguil* y *doñaguil* cabe la duda (¿'señoril' = distinguido, o 'femenil' = delicado?). Por lo demás, tenemos *doñear* = 'andar entre mujeres y tener trato y conversación con ellas' (Dicc. vulgar Acad.) y *doñeador*. Cabe, pues, con ciertos visos de verosimilitud que *doñeguero* pudiese significar 'mujeriego', 'tenorio'.

El miembro de los Banū Jālid, *ʿāmil* de Málaga, que llevaba este curioso mote de *Doñeguero*, era, sin duda, un descendiente del ʿAbd Allāb ibn Jālid, vecino de Alfontín y yerno de Abū ʿUṯmān, vecino de Torrox, que tan relevante papel desempeñó en la venida de ʿAbd al-Raḥmān I a España (Ibn al-Qūṭiyya, *Iftitāḥ*, ed. cit., pp. 21 y 24). Tanto ʿAbd Allāh ibn Jālid como Abū ʿUṯmān tenían las fincas de Alfontín y de Torrox por donación de Arṭubās (Ibn al-Qūṭiyya, *ibid.*, p. 40). La familia, de pura cepa árabe, estaba por tanto afincada hacía mucho tiempo en tierras de Málaga, con las que tampoco casa mal la hipótesis de un tenorio «avant la lettre». De todos modos el que un gran señor árabe llevase el apodo romance de *doñeguero* sería, si hiciese falta, un nuevo indicio del bilingüismo cuya existencia cada vez comprobamos con mayor seguridad en la España musulmana.

Emilio García Gómez.

LA FECHA DE LA BATALLA DEL SALADO

Difieren los historiadores musulmanes y cristianos respecto de la fecha en que se dió la batalla del Salado, como la llamamos nosotros, o de Tarifa, nombre por el cual la conocen aquéllos [1]. Ibn Jaldūn, que vivía los primeros años de su infancia cuando tuvo lugar la memorable acción y es el escritor árabe que más minuciosamente la describe, omite la cita del día en que ocurrió, aunque del ordenado relato que hace de la expedición de Abū-l-Ḥasan quepa colegir que cronológicamente la sitúa algo antes de mediado el año 741 de la hégira [2]. Ibn al-Jaṭīb, también contemporáneo de los hechos a pesar de narrarlos con más parquedad que Ibn Jaldūn (a lo menos en los textos que hemos manejado), precisa que la batalla comenzó a la hora *ḍuḥà* del lunes 7 ŷumādà I° del referido año 741 [3]. El *ḍuḥà* es el instante de la mañana en que el sol, ya aparecido, se alza claramente por cima del horizonte, dato importante para establecer la debida correspondencia entre el contenido de fuentes árabes y cristianas, según veremos más tarde.

En el siglo XVII, Maqqarī se refiere también a la batalla de Tarifa y en su *Nafḥ al-ṭīb* reproduce el relato escrito, según afirma, por un cronista africano cuyo nombre no cita y el cual dice que tuvo lugar el 7 ŷumādà I° 741, es decir, el mismo día que da Ibn al-Jaṭīb.

[1] Conde asegura que los árabes la denominaron de «Wadacelito». Todos los autores árabes que citamos en nuestro estudio la llaman batalla de Tarifa.

[2] Versión francesa de Slane, *Histoire des Berbères*, IV (Argel 1856), páginas 232 y 234.

[3] *Iḥāṭa*, ms. de la Biblioteca Nacional de Madrid, Gg 26, f° 171, biografía de Ibn Ŷuzay; ms. 1.673 de la Biblioteca de El Escorial, f° 383, biografía de Yūsuf I; ed. Cairo, II, p. 129, biografía de Muaḥmmad al-Aš'arī.

Menos explícito que el polígrafo granadino, Maqqarī, o su anónimo cronista, no alude a la hora en que la lucha fué iniciada [1]. Otros historiadores o biógrafos musulmanes que, como Ibn al-Qāḍī o Aḥmad Bābā, se ocupan incidentalmente de la batalla, siguen la lección de Ibn al-Jaṭīb. Tan sólo al-Nāṣirī al-Salāwī, el más conspicuo historiador moderno del Occidente musulmán, cuenta que fué el ŷumādà II° 741, o sea un mes más tarde de la fecha que da Ibn al-Jaṭīb [2].

Los cronistas e historiadores cristianos nos suministran, por su parte, una variada información. Según la *Crónica de Alfonso XI*, la batalla tuvo lugar «otro día, lunes veinte et ocho días andados del mes de octubre» del año 1378 de la era del César = 1340 de J. C. [3]. Igual fecha dan Alonso de Flores, Jerónimo Zurita y Diego Colmenares. El padre Mariana la fija en el 30 octubre del referido año 1340 [4], y lo mismo hace Bermúdez de Pedraza, quien publica su *Historia Eclesiástica de Granada* años después de que apareciese la obra de Mariana [5]. Finalmente, Ortiz de Zúñiga asegura que fué el lunes 28 noviembre del citado año [6].

Entre los historiadores modernos, Conde, en su *Historia de la dominación de los Árabes en España*, se limita a transcribir la fecha que da Maqqarī (lunes 7 ŷumāḍà I° 741), sin preocuparse por establecer la debida correspondencia con el calendario de nuestra era y agregando en nota que «el Salamani [es decir, Ibn al-Jaṭīb] dice giumada postrero», lo cual es absolutamente inexacto [7]. Lafuente Alcántara se decide en su *Historia de Granada* por la solución más fácil, que es citar el mes, sin concretar el día [8].

Discriminando sobre las fuentes árabes, el señor Giménez Soler toma partido por la data de al-Nāṣirī al-Salāwī, quien, en su opinión, tuvo a mano textos más correctos que los de otros historiadores, y es-

1 Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, II (Londres 1843), p. 356.
2 *Kitāb al-Istiqṣā'*, ed. Fez, tomo II, pp. 65-67.
3 *Biblioteca de Autores Españoles*, XXVI (Madrid 1875), p. 325.
4 *Historia General de España*, II (Madrid 1782), p. 20.
5 Ed. 1638 (Granada), f° 139.
6 *Anales de Sevilla*, II (Madrid 1795), p. 102.
7 Nueva edición, tomo III (Barcelona 1844), p. 273.
8 Tomo II (Granada 1844), p. 389.

tablece la fecha de 28 noviembre 1340, que, según él, corresponde al lunes 7 ŷumādà II° 741 de la hégira, que da el citado al-Nāṣirī al-Salāwī, o sea lo mismo que escribió Ortiz de Zúñiga tres siglos antes; coincidencia que no deja de ser extraña [1]. Don Antonio Ballesteros, ateniéndose, por el contrario, tan sólo a la información de las fuentes castellanas, concluye que no puede existir duda sobre la discutida fecha, porque consta en varios privilegios rodados de Alfonso XI la del lunes 30 octubre 1340 [2]. Finalmente, la más reciente cita de historiador moderno sobre la batalla de Tarifa la hemos encontrado en la *Histoire du Maroc* publicada no ha mucho por M. Henri Terrasse, el cual, siguiendo a al-Nāṣirī al-Salāwī, la da como ocurrida el 28 noviembre 1340 [3].

La versión de la *Crónica de Alfonso XI* es absolutamente errónea, porque el 28 octubre 1340 no fué lunes, sino sábado. Yerran por consiguiente Flores, Zurita y Colmenares, quienes probablemente tomaron la referencia de la *Crónica*, sin parar mientes en el desacuerdo existente entre el día del mes y la feria que a ese día asigna la crónica. Si la batalla se dió un lunes, tal lunes no pudo ser el 28 octubre 1340. Tampoco fué lunes el 28 noviembre del mismo año, ni para musulmanes (como equivocadamente supone Giménez Soler), ni para cristianos. El 28 noviembre 1340 coincidió con un martes para los cristianos, y con la noche de un martes y el día del miércoles siguiente para los musulmanes. Es también, por lo tanto, errónea la versión de al-Nāṣirī al-Salāwi, de Ortiz de Zúñiga y de quienes como M. Henri Terrasse y el señor Giménez Soler han seguido a uno y a otro, respectivamente.

Por el contrario, la lección de Ibn al-Jaṭīb está perfectamente de acuerdo con la que aparece en los privilegios rodados de Alfonso XI. En efecto, el 7 ŷumādà I° 741 de la hégira comenzó al caer el sol del domingo 29 octubre 1340, y la hora *ḍuḥà* de aquel día del calendario musulmán correspondió a la mañana del lunes 30 del mismo mes de nuestra era. Ibn al-Jaṭīb indica la hora, justamente para pre-

[1] *La Corona de Aragón y Granada* (Barcelona 1908), p. 271, nota.

[2] *Historia de España y su influencia en la Historia universal*, III (Barcelona 1922), p. 146.

[3] Tomo II (Casablanca 1950), p. 55.

cisar con exactitud la fecha; fecha que, por otra parte, no podía ser fácilmente olvidada por el historiador granadino, ya que en la batalla de Tarifa perdió a su propio padre. Acertó, por lo tanto, el Padre Mariana, no por simple conjetura, como supone el señor Ballesteros, sino porque, según declara aquél en su *Historia*, había visto en el archivo de la catedral de Toledo privilegios rodados análogos a los que examinó el moderno historiador español, y acertó también Bermúdez de Pedraza, probablemente porque siguió la lección de Mariana, quien, como hemos indicado, publicó su *Historia de España* unos cuantos años antes de que Pedraza redactara la eclesiástica de Granada.

Hemos manejado varios textos de Ibn al-Jaṭīb, unos manuscritos y otros impresos, y en ninguno de ellos aparece el «giumada postrero» a que alude Conde y que ignoramos de dónde ha podido salir. Las tablas de concordancias entre el calendario musulmán y el nuestro dan la fecha 29 octubre 1340 para el 7 ŷumādà I° 741, y es posible que de aquí haya surgido la confusión en que incurrieron algunos arabistas al fijar el día en que tuvo lugar la batalla de Tarifa. Pero no hay que olvidar que el 7 ŷumādà I° 741 coincidió con dos días de nuestra era, ya que, como hemos indicado anteriormente, comenzó al caer el sol del día 29 de octubre de 1340 y se continuó hasta la puesta del sol del día 30: la hora *ḍuḥà* coincidió con la mañana de este último.

En consecuencia, la fecha del lunes 30 octubre 1340 para la batalla de Tarifa o del Salado aparece corroborada no sólo por fuentes documentales castellanas, sino también por fuentes histórico-literarias árabes, que, en el presente caso, por las circunstancias que concurren en su autor y a que antes nos hemos referido, merecen absoluto crédito.

Luis Seco de Lucena Paredes.

SOBRE EL TRATADO «DEL ORIGEN DE LOS VILLANOS QUE LLAMAN CHRISTIANOS VIEJOS»

En Al-Andalus, XVI [1951], 331-345, se publicó como inédito el tratado *Origen de los villanos que llaman christianos viejos*, tomándolo de un manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Sevilla: el 333/75. Para una posible atribución a Fr. Agustín Salucio, se cita otro manuscrito (no localizado por el editor) que fué de Salvá y que éste describe en su *Catálogo* (nº 3.577).

El manuscrito sevillano ya era conocido de antiguo y fué descrito en la *Revista mensual de Filosofía*, de Sevilla, en 1869. En la misma revista, tomo VI [1874], pp. 518-528, se imprimió el *Origen de los villanos*, y no por primera vez, puesto que en 1787 lo dió en el tomo VI del *Semanario erudito*, pp. 189-201, don Antonio Valladares. Hay también edición suelta del siglo XVIII.

Morel-Fatio, al catalogar los *dos* manuscritos que existen de esta obrita en la Bibliothèque Nationale de Paris (*Catalogue*, p. 241, col. 1ª) señaló ya la edición sevillana.

El *Origen de los villanos* ha sido tema de dos noticias de R. Foulchè-Delbosc en la *Revue Hispanique:* una en el tomo IV [1897], pp. 234-239, en la cual rechaza la atribución al P. Sarmiento, apuntando la existencia de siete manuscritos en la Biblioteca Nacional de Madrid; otra, en el tomo VIII [1901], en la cual añade nota de la edición de Sevilla, los dos manuscritos de París y otro de Salvá (nº 3.058): en total once manuscritos.

La obra ha sido atribuída al P. Mariana, a Fr. Agustín Salucio y al P. Sarmiento. Es rara la biblioteca en donde no haya algún manuscrito del siglo XVIII.

Convendría pues, en presencia de todo este material, volver a estudiar el *Origen de los villanos*. — *R.*

LIBROS Y REVISTAS

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — A) *Religión*: Bell; Sirāj ed-Dīn. — B) *Ciencias:* Dubler.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA. — Ricard; García Figueras.

FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Gabrieli; Frayha; Nakhla; Frayha.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA. — Lambert; Farès; Pérez Dolz; Almagro Basch y Llubiá Munné; Champdor.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) RELIGION

BELL, Richard, *Introduction to the Qu'rān*; Edinburgh, 1953; 190 pp., 23 cms.

Con catorce años de retraso respecto a su publicación de «The Qu'rān. Translated, with a Critical Rearrangement of the Surahs», nos ofrece hoy el Profesor Bell esta introducción al Libro sagrado. Naturalmente, desde el primer momento, el lector tiende a ponerlo en parangón con la «Introduction au Coran», publicada por Blachère a la cabeza de su versión francesa (Paris 1947); pero, aparte los puntos de contacto inevitables en obras consagradas a un mismo tema, el trabajo de Bell se ocupa menos de las cuestiones referentes a la historia, formación y fijación del texto, concediendo, en cambio, mayor interés al espíritu que le anima y al estudio de su contenido.

Así, tras unos primeros capítulos que dedica a pintar el ambiente

histórico y la personalidad de Mahoma, con bellos párrafos sobre su carácter y la sinceridad de su vocación, y a detallar los orígenes y establecimiento de la Vulgata ʿuṯmāní y su constitución externa, pasa a tratar del estilo (rimas, estrofas, parábolas, metáforas, lenguaje), problemas cronológicos, desarrollo de las ideas religiosas del Profeta, contenido y fuentes, estudiando rápidamente los preceptos referentes a los asuntos más esenciales como oración, diezmo, alimentos, bebidas, juegos, ayuno, peregrinación, etc.

En toda la obra destaca palpablemente la preparación del autor para debatir temas tan delicados y arduos, y, al exponer sus opiniones, nos aclara muchas veces puntos oscuros, marca orientaciones para nuevas investigaciones, y hace, en fin, de su libro un instrumento de trabajo para todo el que quiera leer detenidamente el Qu'rān y profundizar en el conocimiento de los problemas históricos, filológicos, literarios, religiosos, etc., que plantea. — *Enrique Perpiñá.*

Sirāj ed-Din, Abū Bakr, *The Book of Certainty*, London (Rider and Company) 1952; 108 pp. + 1 lámina.

Tras un brevísimo prólogo, en el cual se señalan las fuentes, el objetivo primordial y la contextura del opúsculo, se distribuye su contenido en dieciocho capítulos, que, tomados en su conjunto, constituyen una especie de disertación sobre algunas de las verdades universales latentes en el fondo de todas las religiones, y especialmente en el Islam, a juicio del autor: paraíso, creación, caída, matrimonio, contrato, etc. Cada uno de los capítulos, aisladamente considerados, viene a ser una corta paráfrasis a determinados versículos del Alcorán, apoyándose para ello en algunas tradiciones del Profeta y en diversos comentarios al texto sagrado, sobre todo en el *Tafsīr* generalmente atribuído a nuestro Ibn ʿArabī de Murcia; todo ello expresado en el lenguaje y con el tecnicismo propios del método *ṣūfī*. El propósito del autor es eminentemente positivo y de afirmación de la verdad musulmana, sin prestar atención a las teorías erróneas, cualesquiera que ellas sean, aunque a veces no pocas de éstas resulten indirectamente rechazadas, como consecuencia de un determinado matiz con que algunas definiciones — de *ṣūfismo*, por ejemplo — aparecen presentadas. — *Darío Cabanelas, O. F. M.*

B) CIENCIAS

DUBLER, César E.: *La 'Materia Médica' de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista. Vol. V.: Glosario médico castellano del siglo XVI.* Prólogo de Gregorio Marañón. Barcelona 1954; 25,5 × 18; XVIII + 940 pp.

En AL-ANDALUS, XVIII [1953], p. 470, dimos cuenta de la aparición del primer volumen de esta obra. Ahora, a menos de un año de distancia, nos cumple señalar la aparición de este otro, sumamente interesante para la historia de la Medicina y de la Cirugía españolas del siglo XVI, y en el que se tratan algunos puntos de interés para nuestros lectores. En dicho siglo la cultura árabe estaba en franca decadencia, pero aún arrojaba sus postreros resplandores sobre Europa, y, al tiempo en que las obras de Vesalio se introducían en España y las de Paracelso en el mundo musulmán, continuaban editándose los textos médicos de Avicena y demás autores clásicos del medioevo árabe, y en España, concretamente, se requerían los servicios de los médicos moriscos para atender a los principales personajes de la corte, entre ellos, al desgraciado príncipe Don Carlos.

En el volumen que nos ocupamos se hace referencia a la traducción de Averroes hecha por Villalobos (p. 4) y, sobre todo, hay que señalar las pp. 15-22, en las que se trata detenidamente del descubrimiento de la circulación pulmonar por Ibn al-Nafis (realizado gracias a la experimentación, según Dubler) y su transmisión por vía popular hasta Servet. Este hecho da ocasión al autor para extenderse en una serie de consideraciones sobre el carácter experimental de la ciencia árabe, algunas de las cuales había ya apuntado en el vol. I.

Sigue a continuación la noticia biográfica de los autores cuyas obras han sido utilizadas para formar el Glosario médico que constituye la parte fundamental de este volumen. El despoje crítico comprende todas las obras de medicina escritas en castellano desde el siglo XIII hasta el XVI, razón por la cual este tomo contiene el léxico idóneo para la lectura de los tratados de medicina del Renacimiento. La obra ha sido merecidamente premiada por la Real Academia Española, en atención a sus singulares méritos lexicográficos. — *J. Vernet.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

RICARD, Robert, *Les sources inédites de l'histoire du Maŕoc, Première série, Dynastie Saᶜdienne, Archives et Bibliothèques de Portugal, tome IV, janvier 1542-décembre 1550,* Paris 1951, y tome V, *Documents complémentaires, 1552-1580,* Paris 1953.

La tarea emprendida a principios de este siglo por Henry de Castries, de reunir y estudiar los documentos referentes a la historia de Marruecos que existen en los archivos europeos, ha vuelto hace pocos años a reanudarse con verdadero entusiasmo gracias al esfuerzo y tesón de los competentes colaboradores de la *Section Historique du Maroc,* donde se trabaja hoy en la continuación de las series correspondientes a España y Francia, una vez terminada la publicación de la serie de documentos de Portugal, cuyos dos últimos tomos acaba de ofrecer el eminente hispanista Robert Ricard.

Esta serie fué iniciada por el inolvidable Pierre de Cenival con la publicación de los documentos de 1486 a 1516 (tomo I, 1934). Mas la muerte prematura del sucesor de Castries interrumpió los trabajos, que vino luego a reemprender Robert Ricard en colaboración con David Lopes para ofrecer los documentos de 1516 a 1526 (tomo II, parte primera, 1939), y de 1527 a 1534 (tomo II, parte segunda, 1946). A cargo ya tan sólo de Ricard corrió últimamente la publicación de los documentos de 1535 a 1541 (tomo III, 1948), de 1542 a 1550 (tomo IV, 1951), y de 1552 a 1580 (tomo V, 1953).

Más de setecientos documentos anotados, y precedidos a veces de estudios especiales sobre determinados personajes o sucesos, se insertan en esta colección, fuente, indudablemente, la más preciosa para el conocimiento de esos casi cien años de la historia de Marruecos en que Portugal desarrolla allí, casi siempre con adversa fortuna, una política difícil que termina como todos sabemos con el más rotundo fracaso. Los dos últimos tomos publicados resultan, lo mismo que los anteriores, de un extraordinario interés, no ya sólo por el contenido de los documentos, sino por el relieve que les imprime su editor mediante resúmenes que anteceden a cada una de las cartas y prólogos que ilustran series determinadas de las mismas, y notas acla-

ratorias de carácter histórico, geográfico o filológico, que va poniendo al pie de las páginas.

La lectura del tomo IV proporciona una información interesantísima del período en que se va afirmando el triunfo de los jarifes saᶜdíes que luchan por la posesión de Fez frente al sultán Aḥmad al-Waṭṭāssī. La documentación correspondiente a los años 1542 a 1545 (en que Aḥmad al-Waṭṭāssī sigue siendo el «rey de Fez» hasta el momento de la batalla de Darna, en que es hecho prisionero por el saᶜdī Muḥammad al-Šayj) es desde luego la más copiosa. Sobre todo en cartas del famoso agente de Portugal Bastião de Vargas que, desde Fez, continúa escribiendo constantemente a Juan III para darle exacta información de la situación de Marruecos; correspondencia que cesa a fines de 1542, cuando Vargas abandona aquella ciudad en vísperas de la ruptura de relaciones de 1543, reemprendidas al año siguiente, cuando ya es inútil para los portugueses la amistad con el sultán inmediatamente derrotado.

A una segunda etapa corresponden los documentos de 1545 a 1547 en que se hace cargo del poder, como nuevo «rey de Fez», Muḥammad al-Qaṣrī, hijo de Aḥmad al-Waṭṭāssī. La información de Marruecos que en esos dos años recibe Portugal es escasa. En Fez hay entonces un agente de los lusitanos, que es Francisco de Aguiar; mas ningún documento se publica de él. Juan III no parece, pues, haber recibido en ese tiempo otras noticias que las transmitidas por el gobernador de Mazagán, Luis de Loureiro, o por el de Ceuta, Alfonso de Noroña, o por algún que otro agente oficioso, como Enrique Vieira que escribe desde la zona de los jarifes.

Documentación abundante se publica, en cambio, respecto a los años 1547 a 1550, en que la situación de los portugueses en Marruecos es cada vez más difícil o angustiosa. Desde luego, son años en que Juan III no recibe ya información directa de Fez, donde nadie hay entonces que vele por los intereses de Portugal. Las noticias que llegan de Marruecos proceden de los gobernadores de las plazas portuguesas de allá, o de los misioneros jesuítas que no pasan de Tetuán, o de algún que otro cautivo de la zona de Tarudante. Las noticias son siempre lamentables para los portugueses. A mediados de 1547 Muḥammad al-Šayj hace las paces con Aḥmad al-Waṭṭāssī, al tiempo que lo deja en libertad; mas a los pocos meses vuelven a luchar saᶜdíes

y wāṭṭasíes, sin fortuna para Aḥmad, a quien los portugueses deseaban ver en el trono de Fez, del cual es definitivamente desposeído a principios de 1549, año en que Portugal, a consecuencia del triunfo de los jarifes, abandona Arcila, que deja en manos del famoso rey de Vélez Abū Ḥassūn, al mismo tiempo que al-Qaṣr al-Ṣagīr, la famosa fortaleza entre Tánger y Ceuta.

En el tomo V se recogen nada más que treinta y siete documentos de los años 1552 a 1566. Entre unos y otros no hay generalmente continuidad cronológica, pues es mucha la documentación portuguesa que de esos tiempos falta.

Hay entre ellos varios de 1554, cuando «el rey de Vélez», Abū Ḥassūn, se hace dueño de Fez; de 1555, cuando Mazagán empieza a sufrir el asedio de los saᶜdíes; de 1557, en que todas las plazas portuguesas están en difícil situación frente a la actitud combativa de ᶜAbd Allāh, el nuevo sultán, hijo de Muḥammad al-Šayj; de 1559, en que ᶜAbd Allāh se prepara para ir contra sus hermanos aliados con los turcos; y de 1560 a 1562, en que Mazagán se defiende heroicamente ante los ataques del sultán, que termina por levantar el campo el 7 de mayo del último año citado, fecha que permite fijar un documento de Fernando de Fonseca, y acontecimiento que tuvo bastante resonancia en Europa.

Interesantísimos son, en fin, los estudios que, en relación con los documentos publicados, inserta Ricard en los dos tomos. Por ejemplo: el que versa sobre la ilustre familia israelita de los Rute, a la que perteneció Jacobo, el más importante intermediario entre cristianos y musulmanes durante el reinado de Juan III; o aquel en que Ricard trata de las misiones de los jesuítas portugueses en Tetuán durante el año 1548, con datos y observaciones muy curiosos sobre el célebre Padre Fernando Contreras y sobre los continuadores de su apostolado. Otros estudios dignos de mención especial son uno en que examina los problemas que plantea la evacuación de las plazas portuguesas de Marruecos; otro en que estudia la estancia de Camoëns en Ceuta; otro en que trata de las relaciones de las Canarias con las plazas marroquíes de Portugal; un prólogo, con el que inicia el tomo V, de observaciones muy atinadas sobre la historia de los portugueses en Marruecos, y una semblanza de Ignacio Núñez Gato, tipo característico de esos inumerables agentes hábiles, activos, audaces y leales,

perfectos conocedores de la vida marroquí y de la lengua árabe, que tan buenos servicios supieron siempre prestar a españoles y portugueses.

Un índice muy útil, por lo completo que es en todas las materias, cierra, en fin, la labor excelente de Robert Ricard, de quien ahora esperamos con ansiedad la continuación de la serie de documentos españoles. — *Jaime Oliver Asín.*

García Figueras, Tomás: *Miscelánea de estudios varios sobre Marruecos;* Tetuán, Editora Marroquí, 1953; 410 pp. en 4°.

Como el autor es uno de los mejores africanistas españoles y de aquellos cuya fama ha rebasado hace mucho tiempo las fronteras (con toda razón, ya que su competencia no se limita a los libros, sino que alcanza también a los hombres y a los asuntos políticos y administrativos marroquíes, de los cuales tiene larguísima, fecunda y probadísima experiencia), y como además es hombre de excelente pluma, ha hecho muy bien en recoger en volúmenes su ya abundante producción dispersa. A los dos tomos anteriores: I, *Miscelánea de estudios africanos* (Portugal en Marruecos, Africa Occidental española, el Continente africano, España ante Africa) y II, *Miscelánea de estudios africanos sobre Marruecos* (trabajos históricos cuya área va desde la ocupación de Melilla a fines del siglo XV hasta la última guerra mundial), añade ahora este tercero.

El lector encontrará en él, con provecho y deleite, estudios históricos sobre la expedición portuguesa al río de Larache en 1489, y sobre el mundo marroquí del siglo XIX y algunos de sus cabecillas; comentarios sobre las aportaciones españolas a la bibliografía africana y especialmente marroquí; análisis de algunos aspectos de la acción de España en Marruecos (la escuela, los municipios, la evolución agrícola y el desarrollo económico); una excelente antología de las poesías inspiradas en el Alzamiento Nacional en Marruecos; unas bien pensadas páginas sobre música y danza en nuestra zona; un incisivo perfil de Ceuta, con unos comentarios al espíritu de esta ciudad, y una intencionada síntesis de la historia moderna de Tánger.— *Emilio García Gómez.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

GABRIELI, Francesco, *Dal mondo dell'Islàm. Nuovi saggi di storia e civiltà musulmana*. Milano - Napoli, Ricccardo Ricciardi Editore, 1954; 280 pp.

En AL-ANDALUS, XIII [1948], pp. 234-236, dimos cuenta de una colección de ensayos recogidos por su autor, el prof. de Roma Francesco Gabrieli, con el título de *Storia e civiltà musulmana*. El presente volumen, de presentación idéntica, viene a continuar el anterior, y efectivamente lo continúa, no sólo por la materia, sino también por las dotes de sensibilidad, información, arte literario y talento de vulgarizador de que su autor vuelve a hacer profusamente gala.

De los 18 ensayos que ahora se reimprimen, algunos versan sobre temas muy generales, como *L'eredità classica nel medioevo musulmano*, *Bilancio della letteratura araba*, o *La lingua italiana in Levante*. Otros tienen por asunto obras o literatos de Oriente: *Millenario di Avicenna*, *Origini e sviluppo delle «Mille e una Notte»*, *Abu Nuwas, poeta abbaside*, *Padroni di casa e inquilini nel Iraq del IX sec.* (traducción de un pasaje del *Libro de los avaros* de Ŷāḥiẓ) y *L'attaccabottoni orientale* (traducción de la *Maqāma madiriyya* de al-Hamaḏānī). A Sicilia, y de rechazo a España, se refieren *Arabi di Sicilia, e Arabi di Spagna* (que fué una conferencia pronunciada en Madrid), y *Sicilia e Spagna nella vita e nella poesia di Ibn Ḥamdis*. De sólo Sicilia se ocupan *La gloria di Monreale* y *Federico II e la cultura musulmana. Nuova luce su Dante e l'Islàm* (también conferencia en Madrid) se preocupa de la impensada fase, poco menos que definitiva, en que el apasionante problema ha entrado después de la publicación del *Livre de l'Eschiele Mahomet*. Al campo de la literatura árabe contemporánea se asoman dos ensayos sobre Maḥmūd Taymūr. Y, por último, a la historia del arabismo contribuyen *Cinquant'anni di studi orientali in Italia*, un comentario a *I ricordi d'un arabista* (Kratchkovskij) y una justa semblanza de Michelangelo Guidi, a cuya memoria va dedicado el volumen.

Afirma el autor en una página previa que, con estas sus frecuentes escapatorias de la torre del marfil del arabismo profesional y

puro, arriesga el no encontrar el *ubi consistam* ni dentro ni fuera. Puede tranquilizarse. Todo el que le lea ha de reconocerle dentro y fuera un puesto de primerísimo orden. Mejor dicho: no hay para él dentro ni fuera, sino una posición vitalmente sentida, y por eso sincera y privilegiada, a caballo sobre los dos espacios. — *Emilio García Gómez.*

FRAYHA, Anis, *Essentials of Arabic*, A Manual for Teaching Classical and Colloquial Arabic. American University of Beirut. Beirut 1953; pp. x + 344.

Un buen manual de árabe no está nunca de más. Si es verdad que la gramática árabe en sí misma no ofrece mayor dificultad, no es menos verdad que escasean los verdaderos métodos de enseñanza del árabe que no compliquen la gramática en lugar de simplificarla. No hablemos de los métodos indígenas, cuyo maremágnum van reconociendo poco a poco incluso los arabófonos. El Dr. Frayha, de la Universidad Americana de Beirut, nos ofrece un manual que presenta ventajas innegables, una de las cuales es sin duda alguna la presentación clara, agradable a la vista. Otro de sus méritos es el incluir en un mismo volumen los elementos esenciales, no sólo del árabe, sino también del dialecto libanés.

Contiene la obra cinco partes: lectura inductiva, gramática esencial, páginas de lectura, árabe libanés y vocabulario. Este es doble, uno árabe-inglés y otro inglés-árabe, el primero de la lengua escrita y el segundo de la hablada.

La primera parte, la más original, consiste en leer y analizar un texto sencillo, no ya palabra por palabra, sino hasta letra por letra. El procedimiento es ciertamente útil bajo la guía de un profesor, como lo presupone el autor mismo; para estudiar sin profesor nos parece un poco arduo. La gramática es realmente «essential», clara y sencilla, y los modelos de frases elementales de todas las categorías gramaticales que la acompañan pueden ser de verdadera utilidad. Los textos son fáciles y comprenden desde el estilo narrativo antiguo hasta el moderno de la prensa y la radio. La parte relativa al dialecto libanés, 20 páginas, es realmente lo necesario para iniciar en la lengua hablada a quien conozca regularmente la lengua escrita. Con este objeto de

simplificar el paso de una lengua a la otra, emplea el autor formas como *hum, hunna, madīna* y otras fácilmente comprensibles para un libanés, pero que como tales no pertenecen al habla del Líbano.

El manual del Dr. Frayha puede realmente ser de suma utilidad bajo la dirección de un buen profesor. — *E. L.*

NAKHLA, al-ab al-yasūᶜī Rafā'īl, *Arbaᶜat ālāf ᶜarabāwiyya*, bi-qalam... Maṭbaᶜat al-Iḥsān, Ḥalab [Alepo], 1954.

Un diccionario ideológico del árabe sería de la mayor utilidad para quienes aspiran a escribir decorosamente esta lengua. No faltan obras antiguas de este estilo, así como diccionarios de sinónimos, contrarios, etc. Sin embargo, la evolución no tanto de la lengua cuanto de la vida y de la cultura exige mucho más. El P. Nakhla aporta una contribución en este sentido publicando cuatro mil arabismos clasificados por materias. Cuatro partes contiene el opúsculo: el mundo material, el lugar y el tiempo, el hombre, la sociedad. La partes relativas al hombre y a la sociedad están subdivididas en artículos y párrafos diversos. Además de este índice general, acompaña a la obrita otro alfabético de las ideas que dan origen a arabismos. En este sentido se la puede considerar como un conato de diccionario ideológico.

La publicación del P. Nakhla no deja de ser de suma utilidad, aunque no siempre se pueda aplicar con todo rigor el nombre de «arabismo» a los términos o frases consignadas; así por ejemplo: *al-kitāba taḥta al-ṭabᶜ*, más que arabismo es una expresión corriente tomada probablemente del francés *sous presse*. Es, sin embargo, interesante saber que tal expresión forma ya parte de la fraseología árabe.

En una advertencia preliminar explica el autor el sistema de vocalización que emplea, evitando multiplicar las vocales, sin que por ello tropiece el lector medianamente instruído con la menor dificultad en la lectura.

Sería de desear que el P. Nakhla, dada su competencia en estas materias, emprendiera la publicación de un verdadero diccionario ideológico. — *E. L.*

FRAYHA, Anis, *Modern Lebanese Proverbs, Collected at Râs al-Matn, Lebanon*. Collated, Annoted and Translated to English. American University of Beirut. Beirut 1953, 2 vols., pp. xx + 748.

Hace dos años publicaban los profesores Charles A. Ferguson y John M. Echols una valiosísima bibliografía crítica de refranes árabes modernos [1]. A la lista de 128 números hay que añadir ahora esta nueva colección del doctor Frayha, que impresiona no sólo por el número crecido de refranes que contiene, 4.248, sino por la labor que supone haberlos recogido todos en una sola localidad libanesa, Râs al-Matn. Es evidente que buen número de ellos sólo pueden diferir en alguna pequeña variante, pero aun este mismo detalle es interesante, pues sirve para el estudio de la psicología popular y de su reacción ante tal o cual complejo linguístico.

La colección va precedida de una serie de siglas relativas a otras colecciones impresas o inéditas con las que el autor compara la propia; cada refrán va acompañado de la referencia correspondiente de dichas colecciones. Claro es que hubiera podido completarse la lista, a base por ejemplo de la bibliografía a que hemos aludido arriba; pero las 18 colecciones utilizadas son más que suficientes para dar una idea de conjunto del área de difusión de los proverbios en los países de lengua árabe.

Una interesante introducción acompaña a la obra. En ella habla el autor de la naturaleza de los refranes, su origen, contenido, estilo literario, popularidad y significado, todo ello ilustrado con ejemplos. Notemos en particular el metro, basado en el canto y baile populares: generalmente siguen el heptasílabo siríaco, que corresponde a nuestro octosílabo con la última sílaba acentuada. Acerca del significado de los refranes, es interesante la observación de que su extraordinaria variedad en el Líbano refleja las numerosas vicisitudes por que ha pasado este país en la historia. También el contraste entre la profunda religiosidad de unos refranes con el escepticismo y hasta volterianismo de otros hace pensar en lo movida que ha sido la historia religiosa de esta encrucijada del Oriente y el mosaico de religiones, confesiones y sectas que la cubre.

[1] En *Journal of American Folklore* (january-march 1952), nº 255, páginas 67-84.

Los refranes van redactados en árabe, vocalizados de modo que reproducen grosso modo la pronunciación dialectal. Cada uno de ellos va seguido de la traducción inglesa y de notas explicativas cuando el sentido lo requiere. — *E. L.*

ARTE Y ARQUELOOGÍA

LAMBERT, Elie, *L'Art de l'Islam Occidental*, Annales de l'Université de Paris, 1953.

En las quince páginas de este trabajo el hispanista señor Lambert hace un excelente resumen, con las características de claridad, armonía y rigurosa sistematización que distinguen todas sus publicaciones, del proceso del arte islámico en España y Berbería desde el omeya de Córdoba hasta el de las dinastías saᶜdī y ᶜalawī de Marruecos. Una observación al filo de la lectura: creo exagerada la afirmación de que la invasión hilālī interrumpiera la comunicación artística de Berbería y España con Egipto y Siria. La aparición en aquellas comarcas, en el siglo XII, de formas y técnicas artísticas procedentes del Oriente islámico, como son los mocárabes y la cerámica arquitectónica, entre otras, parece demostrar lo exagerado de esa afirmación. — *L. T. B.*

FARÈS, Bishr, *Le livre de la Thériaque*, «Art Islamique», t. II, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Le Caire 1953; 56 pp. de texto, 13 grabs. intercalados en el texto, 5 policromos, y XXI láms. — *Le livre de la Thériaque*, manuscrit arabe conservé a la Bibliothèque Nationale de Paris. En la revista *La Presse Médicale*, Paris, nº 44, 24 de junio de 1953.

Tras pacientes rebuscas, el señor Farès encontró, en lugar tan explorado como la Biblioteca Nacional de París, un manuscrito árabe terminado de copiar el año 595 h. (1199 C.), con preciosas miniaturas, no incluído en los catálogos de manuscritos iluminados de ese centro, ni citado por los historiadores de la pintura islámica. Tampoco figu-

ró en la «Exposición del arte del Irán, de la antigua Persia y de Bagdad», celebrada en París en 1938.

El texto es el seudo primer discurso de Galeno sobre los electuarios, comentado, según en él se afirma, por Juan Grammaticos (Philoponos), filósofo jacobita alejandrino del siglo VI.

Es éste uno de los más antiguos manuscritos árabes con miniaturas y fechados subsistentes. No contiene indicación de lugar, y su descubridor lo cree procedente del ʿIrāq o de Siria. Una copia del mismo texto se conserva en la Biblioteca Nacional de Viena, pero es posterior a la de París y sus miniaturas no pueden competir con las de éste en finura y riqueza.

Las ilustraciones del manuscrito de París, desgraciadamente incompleto, están pintadas a la aguada. Las miniaturas son once, pertenecientes a la escuela de Bagdad; algunas de ellas son retratos de médicos de la antigüedad clásica.

Los grabados en color, reproduciendo algunas de las miniaturas, incluídos en los dos estudios reseñados del señor Farès, acreditan un arte sabio y maduro que afronta la representación del movimiento y de la vida, y un gusto impecable en las armonías cromáticas.

No son tan sólo importantes para el conocimiento de la pintura islámica las ilustraciones del manuscrito de París, sino que también revelan datos interesantes sobre otros aspectos artísticos. Por ejemplo, hay en ellas un gran número de cacharros de cerámica doméstica, de muy variadas formas, cuyo estudio ofrece interés para el de la alfarería del Oriente musulmán.

En la monografía publicada por el Instituto Francés de Arqueología Oriental de El Cairo, el señor Farès hace un análisis muy detenido y preciso de todos los aspectos de las miniaturas del manuscrito de París. — *L. T. B.*

Pérez Dolz, F., *El arte del tapiz y la alfombra en España*, Barcelona 1952; 118 pp. y 19 láms. en color.

Respecto a las alfombras hispano-musulmanas, el señor Pérez Dolz limítase a citar el ejemplar único, muy deteriorado, del Museo Arqueológico de Granada, y sobre las mudéjares repite lo que de ellas dijo don José Ferrandis. Se reproducen en color, no siempre

muy fiel, tejidos coptos del Museo de Artes Decorativas de Barcelona; el de Hišām II, de la Real Academia de la Historia de Madrid; el terno de San Valero y, entre otras, alfombras de las llamadas del Almirante, de Alcaraz, de Cuenca y de las Alpujarras. Los ejemplares reproducidos están bien seleccionados y su contemplación y la lectura de los comentarios que los acompañan permiten iniciarse en el conocimiento de la producción nacional de alfombras y tapices y de la importación extranjera. — *L. T. B.*

ALMAGRO BASCH, Martín, y LLUBIÁ MUNÉ, Luis Mª, *C. e. r. a. m. i. c. a.: Aragón-Muel*, 1er fascículo. Prólogo por Juan Ainaud de Lasarte e introducción por Martín Almagro Basch, Barcelona, noviembre 1952, XV + 66 pp. de texto, una lámina en color y LXXVIII pp. con 184 grabados.

Los editores de este volumen primero de una colección, interesados por la antigua cerámica española, han recurrido a un procedimiento eficacísimo para avanzar en su conocimiento y estudio: excavar los testares de los centros de fabricación de alfarería doméstica, es decir, las escombreras a donde se arrojaron las piezas rotas o imperfectas. Puede obtenerse así una copiosa serie de fragmentos de segura localización cuyas características permitan encuadrar piezas existentes en museos y colecciones, mal clasificadas o sin clasificar. Respecto a la cerámica de la villa aragonesa de Muel, objeto de la publicación comentada, el procedimiento no ha sido tan eficaz como era de esperar, sin duda por la íntima relación de los alfares de Muel con los de Teruel, Manises y algunos catalanes. El señor Llubiá, excavador de muchos alfares y buen conocedor de las cerámicas levantinas, contribuye a nuestro escepticismo al decir que en los testares de Muel se han encontrado fragmentos de loza dorada con decoraciones en las que el oro tenía muy distintos tonos y calidades, y que la materia prima, es decir, el barro, no era tampoco uniforme; algunos dibujos coinciden con los de productos de otros alfares. En este primer tomo de la colección *C. e. r. a. m. i. c. a.*, como antes se dijo, se reproducen gran cantidad de los fragmentos cerámicos excavados en los testares de Muel y otras piezas de museos y colecciones, que el se-

ñor Llubiá cree, en vista de los hallazgos, se hicieron por los alcalleres de la villa aragonesa.

Además de los fragmentos de loza dorada, se han encontrado otros: con decoración azul; con azul, verde y morado; con estos dos últimos colores; con azul y verde; con oro y verde; con oro y azul, y con múltiples colores, entre los que figura el amarillo a partir del siglo XVII. Los datos documentales más antiguos de fabricación corresponden al siglo anterior, pero la semejanza de temas de bastantes fragmentos con los empleados en Manises en el XV, creo que permite remontar por lo menos hasta éste el comienzo de la fabricación de Muel.

El señor Llubiá publica gran número de curiosos datos sobre los hornos y la fabricación, recogidos en Muel; describe los hallazgos, e inserta al final varios documentos de los siglos XVII y XVIII relacionados con la industria. La ilustración es abundante y buena. Sólo es de lamentar que el texto no tenga mayor orden y sistematización, que hubiesen facilitado su lectura. — *L. T. B.*

CHAMPDOR, Albert, *L'Alhambra de Grenade*, 150 pp., 128 grabs. en negro y 13 policromos; 3ª edición. «Les hauts lieux de l'Histoire, 1.» Albert Guillot. Paris 1952.

La copiosa bibliografía sobre la Alhambra se ha aumentado recientemente con esta monografía, editada con lujo, pero con mediano gusto. Lo único bueno de ella son los grabados, excepto los policromos, francamente malos y desentonados. No es mejor el texto, escrito en un estilo pretencioso, neorromántico, y plagado de errores. En él se recogen hasta consejas de las que relatan los guías del palacio árabe a los turistas más incultos. Mal empieza — éste, consagrado a la Alhambra, es el primer volumen — la colección, calificada por los editores de sensacional, de *Les hauts lieux de l'Histoire*. — *L. T. B.*

NOTICIAS

Con lamentable retraso tenemos el sentimiento de comunicar a nuestros lectores el fallecimiento de dos eminentes orientalistas: el profesor Karl Vilhelm Zetterstéen, nacido en 1866, y asiduo colaborador de la *Encyclopédie de l'Islām*, muerto en Uppsala el 1º junio 1953; y M. Fritz Krenkow, nacido en 1872, gran especialista en poesía árabe antigua, cuyos textos publicaba en Inglaterra y en Haydarabād, muerto en Cambridge el 7 junio 1953. Descansen en paz.

* * *

El día 9 de marzo de 1954, y en Zaragoza, donde residía, falleció a los ochenta y un años de edad la señora doña Dolores Asín Palacios, viuda de Oliver, hermana de nuestro inolvidable director y fundador don Miguel, cuyo glorioso nombre lleva este Instituto, y madre del Subdirector del mismo, don Jaime Oliver Asín, que con tan triste motivo ha recibido innumerables testimonios de pésame.

* * *

En 30 de mayo de 1954 ha fallecido en El Cairo Aḥmad Amīn, una de las más relevantes figuras de la vida literaria egipcia. Había nacido en 1º de octubre de 1886 y, tras de estudiar en el Azhar y de hacerse qāḍī šarʿī, pasó a la Universidad egipcia, de cuya Facultad de Letras llegó a ser Decano (1939-1942). Fué también Director de Relaciones culturales en el Ministerio de Educación Nacional, y más tarde ocupó el mismo puesto en la Liga Árabe, donde creó el Instituto de manuscritos árabes. Sus dotes de organización se revelaron también en la fundación de la Laŷnat al-ta'līf wa-l-tarŷama wa-l-našr (1914), en la de la al-Ŷāmiʿa al-Šaʿbiyya (1948) y en la de la revista literaria *al-Ṯaqāfa* (1938). Era desde 1943 individuo de número de la Academia de la Lengua Árabe de El Cairo. Se le deben, aparte la traducción de una obra inglesa sobre moral (1914), multitud de libros, de los cuales los más conocidos son los titulados *Faŷr al-Islām*, *Ḍuḥà al-Islām* y *Ẓuhr al-Islām*, así como una historia de la filosofía, un diccionario paremiológico y folklórico egipcio, y una curiosa autobiografía: *Ḥayyātī*. Editó obras de Tawhīdī y el

comentario a la *Ḥamāsa* de Marzūqī. En el campo de la literatura arábigoespañola participó en la nueva edición del *Kitāb al-ᶜiqd al-farīd* de Ibn ᶜAbd Rabbi-hi e hizo una edición de las obras tituladas *Ḥayy ibn Yaqẓān* (de Ibn Sīnā, Ibn Ṭufayl y al-Suhrawardī). Descanse en paz.

* * *

Leemos en la *Maŷallat al-Maŷmaᶜ al-ᶜilmī al-ᶜarabī* de Damasco que, en sesión del lunes 7 de diciembre de 1953, bajo la presidencia del prof. Jalīl Mardam Bey, fueron nombrados miembros activos (*ᶜāmilīn*) de la Academia los siguientes señores: el Dr. Sāmī al-Dahhān, en la vacante del prof. Maᶜrūf al-Arnā'uṭ; el Dr. Ṣalāḥ al-Kawākibī, en la vacante del Dr. Ŷamīl al-Jānī, y el Dr. Ḥikmat Hāšim, en la vacante del sayyid Muḥsin al-Amīn al-ᶜĀmilī.

* * *

La Academia del ᶜIrāq, en sesión del sábado 6 de febrero de 1954, bajo la presidencia de S. E. el Dr. Nāŷī al-Aṣīl, eligió como miembros correspondientes de la Corporación al Dr. Ibrāhīm Madkūr y al prof. Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt (egipcios), al arqueólogo inglés prof. Mallowan, al prof. de la Universidad de Madrid Emilio García Gómez, y a Muḥammad al-Jāl, qāḍī de Sulaymāniyya. Asimismo eligió como miembros numerarios al prof. Muḥammad Bahiŷa al-Bayṭār (en la vacante de Muḥammad Kurd ᶜAlī), al escritor palestino ᶜĀdil Zuᶜaytar y al literato saᶜūdī ustād Aḥmad al-Ŷāsir.

* * *

Se ha creado recientemente en Túnez un Centre d'études de langue et de civilisation arabes, el cual, dentro del cuadro administrativo del Institut des hautes études tunecino, dependerá directamente del Instituto de Estudios islámicos de la Sorbona, que actualmente preside el prof. E. Lévi-Provençal. Las enseñanzas estarán a cargo de profesores franceses, tunecinos y visitantes extranjeros, y tendrá por órgano un fascículo anual especial de los *Cahiers de Tunisie*.

* * *

La Direction des Antiquités et Arts de Tunisie anuncia la próxima aparición de una revista de arqueología musulmana medieval, especializada en cuestiones tunecíes, que se titulará *Ifriqiyah*, y de cuya dirección científica se encarga

M. Mostfa Slimann Zbiss, Inspector de los Monumentos musulmanes de aquel país. La administración y redacción de la nueva revista radica en: 73, rue de l'Eglise, Tunis.

* * *

A la conferencia del prof. Aḥmad Fikrī, de la Universidad de Alejandría, en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, de que ya dimos cuenta en nuestro anterior volumen (p. 489), han seguido en el mismo centro las siguientes: R. P. J. Capart, de Bélgica, *La découverte du mausolée de Tout-Ankh-Amon* (19 febrero 1954); prof. L. Morales Oliver, director de la Biblioteca Nacional, *La repercusión de Egipto en la literatura antigua y medieval de España* (24 febrero 1954); prof. J. Camón Aznar, de la Universidad de Madrid, *La importancia del estrecho de Gibraltar en la Prehistoria española* (12 mayo 1954); y prof. L. Seco de Lucena, de la Universidad de Granada, *Granada en el siglo XV* (9 junio 1954).

* * *

El Instituto de Estudios Políticos de Madrid creó en su seno la pasada primavera un Seminario sobre el mundo árabe, cuya actividad ha comenzado con un ciclo de conferencias que ha desarrollado hasta ahora el siguiente programa: 23 marzo 1954, presentación por don Francisco J. Conde, director del Instituto, y *Egipto y el Mediterráneo*, por el prof. Ḥusayn Mu'nis, director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos; 6 abril 1954, *Historia internacional de Siria*, por el prof. Muṣṭafà Barūdi, de la Universidad de Damasco; 10 mayo 1954, *La Ligue Arabe*, por su Secretario general S. E. ʿAbd al-Jālid Ḥasūna; 18 mayo 1954, *La misión cultural del Líbano*, por el prof. Alfredo Bustānī; 25 mayo 1954, *Coup d'œil sur l'économie égyptienne*, por el señor ʿAlī Ḥamdī Ḥusayn, Consejero comercial de la Embajada de Egipto, y 26 mayo 1954, *Le développement économique des pays arabes*, por el Dr. Aḥmad Sammān, decano de la Facultad de Derecho de Damasco.

* * *

El 11 de mayo de 1954 se celebró en el recién inaugurado Instituto Arqueológico Alemán en Madrid — Serrano 159 — una reunión conmemorativa del CXXV aniversario de la creación del primer centro de dicho Instituto, en Roma. Tras unas palabras del director del de Madrid, señor Helmut Schlunk, el de la sección islámica de los museos de Berlín, Dr. Ernst Kühnel, pronunció una conferencia sobre el tema *Las fuentes clásicas y orientales del arte hispano-árabe*. El

ilustre conferenciante, bien conocido en España, fué señalando, con ayuda del aparato de proyecciones, una serie de semejanzas y paralelos entre obras de arte hispanomusulmán y otras clásicas y orientales.

* * *

Bajo los auspicios de la «Asociación Cultural Hispano-Pakistana», tuvo lugar en Madrid el día 23 de junio de 1954 y en la sede del Instituto de Cultura Hispánica (Avenida de los Reyes Católicos) una sesión conmemorativa del 16º aniversario de la muerte del poeta nacional del Pakistán, Sir Muḥammad Iqbāl. Tras unas palabras introductorias del presidente de la Asociación, don José Mª Muguruza, hablaron sobre la personalidad de Iqbāl el señor M. Aslam Malik, Encargado de Negocios del Pakistán, y don Emilio García Gómez, de la Real Academia Española. A continuación el poeta don Leopoldo Panero leyó una versión española del poema que el gran autor pakistaní dedicó a la mezquita de Córdoba, y el señor Aziz Balouch entonó dos canciones persas de Iqbāl, una de ellas sobre tema español.

* * *

El jueves 1º de julio de 1954 tuvo lugar en el Instituto Arias Montano, ante un reducido pero selecto público de especialistas, la lectura, seguida de animada discusión, de una comunicación del prof. de la Universidad de Chicago, prof. Frederik P. Bargebuhr, sobre el tema *El palacio de la Alhambra en el siglo XI*. La tesis del prof. Bargebuhr — basada principalmente en un poema hebreo de Ibn Gabirol, que describe un castillo-palacio y está dedicado posiblemente a uno de los Banū Nagrālla — es que las edificaciones que esta familia levantó en el recinto de la Alhambra resultan mucho más considerables de lo que hasta ahora se ha venido creyendo, y que de ellas quedarían importantes vestigios.

* * *

El 9 de enero de 1954 se ha doctorado en Letras por la Sorbona de París el señor Saleh Achtar, de Alepo, cuya tesis complementaria lleva por tema: «*Iʿtāb al-kuttāb*» *d'Ibn al-Abbār: édition critique*.

* * *

El 19 de junio de 1954, don Álvaro Galmés de Fuentes obtuvo el grado de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Románica, con una tesis intitulada *Influencias lingüísticas (sintácticas y estilísticas) del árabe en la prosa medie-*

val castellana, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

La misma nota alcanzó, en 28 del mismo mes, el alumno egipcio Aḥmad Luṭfī ʿAbd al-Badīʿ, por su tesis *La poesía épica en la España musulmana y su influencia en la épica española*, con la que se doctoró en Filología y Letras, Sección de Filología Semítica. Esta tesis es la primera juzgada de las varias que actualmente preparan en la universidad de Madrid los Becarios del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

* * *

Especialmente invitado por el Secretariado Nacional de Información y Turismo de Portugal, don Emilio García Gómez, director de esta revista, recorrió entre los días 22 y 31 de marzo de 1954 buena parte del admirable país hermano, visitando sus principales monumentos, y sobre todo los vestigios árabes. Dió tres comferencias: una en la Facultad de Letras de Lisboa, el martes 23, sobre *La lírica mozárabe;* otra en la Facultad de Letras de Coimbra, el jueves 25, sobre *Nuevas ideas acerca de la invasión árabe de la Península*, y la última en Faro, el domingo 28, sobre *Ibn ʿAmmār de Silves, poeta y político*. En todas partes, y sobre todo en el Algarve, recibió innumerables atenciones y se puso en relación con cuantos arqueólogos y eruditos se ocupan del pasado medieval de su país.

* * *

Durante los días 21 a 30 de abril de 1954 ha tenido lugar en Teherán la segunda parte, algo retrasada, de la Conmemoración del Milenario de Avicena, cuya organización se encomendó, por parte del Gobierno iranio, a la Sociedad de los Monumentos Nacionales en aquel país.

La asistencia fué muy nutrida: cerca de 300 personas, representando a 26 países (Afganistán, Alemania, Bélgica, Egipto, España, Estados Unidos de América, Francia, Gran Bretaña, Holanda, India, Indonesia, ʿIrāq, Irán, Italia, Jordania, Líbano, Noruega, Pakistán, Polonia, Siria, Suiza, Turquía, UNESCO, URSS, Vaticano y Yugoeslavia). La organización fué excelente, y la hospitalidad, generosa y cordialísima. Ostentó la presidencia S. E. ʿAlī Aṣgar Ḥikmat, asistido por la larga experiencia del doctor Ibrāhīm Madkūr. Con el trabajo científico alternaron las visitas a los monumentos, museos, curiosidades y establecimientos científicos de Teherán. Los congresistas fueron recibidos por SS. MM. el Šāh y la Emperatriz en el Palacio de Mármol y agasajados con banquetes y recepciones, así como con una representación teatral y una fiesta deportiva. En los días 28 y 29 se organizó una excursión a Hamaḏān, para inaugurar la estatua de Avicena y el mausoleo restaurado del gran filósofo, esta última solemnidad en presencia de SS. MM. los

Emperadores. El 30 tuvo lugar la sesión de clausura, en la que hablaron representantes de todos los países que participaban en la conmemoración.

Se siguió en los trabajos científicos, cuya sede era la magnífica Universidad de Teherán, la pauta del anterior Congreso de Bagdad (del que dimos cuenta en AL-ANDALUS, XVII [1952], pp. 253-254). La suntuosa sala (*talār*) Ibn Sīnā, con esta ocasión inaugurada, recordaba un poco la sala Faysal de Bagdad, sin llegar a la excelente acústica de esta última. La extraordinaria abundancia de comunicaciones obligó en esta ocasión a suprimir la discusión. Las lenguas más empleadas fueron el persa, el francés, el inglés y el árabe. Las contribuciones — que no es éste el lugar de reseñar, y que además serán pronto editadas — tuvieron por lo común un nivel muy alto y volvieron a pasar en revista todos los aspectos de la gran obra aviceniana. Fueron asimismo distribuídas a los congresistas importantes publicaciones, de algunas de las cuales habremos de dar cuenta.

Fué único delegado español en el Milenario don Emilio García Gómez, quien leyó el domingo 25 una comunicación sobre *El «Ḥayy ibn Yaqẓān» de Avicena y el de Ibn Ṭufayl*, y pronunció una breve alocución en la sesión de clausura.

Aprovechando este viaje, el señor García Gómez realizó una rápida visita científica a otros países de Oriente. El sábado santo 17 de abril pronunció en El Cairo, y en la sala de la Sociedad de Geografía de Egipto, una conferencia sobre *Novedades en el estudio de las muwaššaḥas*, que presidió el Ministo de Educación Nacional y en la que fué presentado por S. E. el Doctor Ṭāhā Ḥusayn. Después del Milenario de Avicena, y tras una breve excursión a Iṣfahān y Širāz, se dirigió al Pakistán, y dió en Karachi dos conferencias: una el domingo 9 de mayo, sobre *El legado de la cultura árabe en España*, en el gran salón de la Corporación Municipal, y otra, la tarde de ese mismo día, sobre *La música arábigoespañola*, en una fiesta del Club de las Tres Artes. A su regreso, habló en ʿIrāq, país en que fué declarado huésped de honor del Gobierno, el jueves 13, y en la Facultad de Letras, sobre *La lírica popular romance en la España musulmana*; tema que volvió a desarrollar en la Facultad de Letras de la Universidad Libanesa de Bayrūt el sábado 15. A su nuevo paso por El Cairo, tuvo ocasión de asistir, el lunes 17, a la solemne recepción en la Academia de la Lengua Árabe del nuevo miembro, el gran escritor Tawfiq al-Ḥakīm, saludado en nombre de la Corporación con un penetrante e ingenioso discurso por el doctor Ṭāhā Ḥusayn.

* * *

Del 22 al 27 de abril de 1954 tuvo lugar en Bhamdūn (Líbano) un congreso islámico cristiano («Muslim-Christian Convocation»), organizado por la entidad «American Friends of the Middle East» de New York. Asistieron unos sesenta miembros, mitad musulmanes, mitad cristianos, pertenecientes a todas las partes del mundo, excepto la América latina. Participaron en las tareas del congreso dos españoles: el P. Félix M. Pareja, S. I., prof. de la Universidad Gregoriana de Roma, y el prof. José Mª Millás Vallicrosa, de la Universidad de Barcelona. El

fin de las deliberaciones — que se desarrollaron dentro de la mayor cordialidad — era procurar la comprensión mutua entre las religiones islámica y cristiana y su colaboración frente al ateísmo. Las cuestiones de los refugiados de Palestina y del estatuto de los Santos Lugares fueron objeto de una resolución especial.

* * *

Con verdadero júbilo saludamos la aparición de *Arabica: Revue d'études arabes*, que, fundada por E. Lévi-Provençal, bajo su dirección y subvencionada por el Centre National de la Recherche Scientifique, se edita en la casa Brill de Leiden. Aparecerá tres veces por año (enero, mayo y septiembre) en fascículos de unas 128 pp.; tratará cuestiones de lengua, literatura, historia y civilización únicamente árabes (con exclusión de la islamología), y de su influencia en la cultura occidental; publicará un boletín crítico y una revista bibliográfica (con índice anual) y dará una crónica del mundo profesional arabista. La redacción reside en 20, Avenue Émile-Deschanel, Paris, 7e .

Los dos fascículos ya publicados (enero y mayo 1954) cumplen a la perfección y aún superan el programa previsto. Contienen artículos interesantes e información bibliográfica y crítica copiosa, con una mezcla de profundidad científica y de amenidad, no exenta a veces de pimienta polémica, que delatan la mano sabia y bien experta en dirigir revistas del prof. E. Lévi-Provençal.

Nos limitaremos a señalar los artículos o reseñas principales más interesantes para España. Lévi Provençal nos da «un nuevo relato de la conquista del África del Norte por los árabes» (pp. 17-43); un estudio sobre «el zéjel hispánico en el *Mugrib* de Ibn Saʿīd» (pp. 44-52), a propósito del primer tomo de la edición de la gran antología andaluza por Šawqī Ḍayf, que no sale nada bien parada de estas páginas ni de un análisis crítico que viene más adelante (pp. 219-224); una edición de los pasajes del *Muqtabis*, I (inédito), sobre las ampliaciones de la mezquita de Córdoba (pp. 89-92); el prólogo a su edición del *Kitāb nasab Qurayš*, recientemente publicada en El Cairo, según su recensión andaluza (pp. 92-95); una importante reseña de la traducción española de *El Collar de la Paloma*, por Emilio García Gómez (pp. 96-99); «algunas observaciones sobre el desciframiento de las jarŷas mozárabes» (pp. 201-208); una interpretación de «los versos árabes de la canción V de Guillermo IX de Aquitania» (pp. 208-211), y una reseña de la obra de Dubler, *Abū Ḥāmid el granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas* (pp. 230-232). Al frente del fascículo segundo (pp. 129-135), Emilio García Gómez publica un artículo sobre *Hipocorísticos árabes y patronímicos hispánicos* (sobre la probabilidad de un influjo árabe en la formación de los apellidos peninsulares, tan divulgados, en vocal + zeda, tipo: Muñoz, Álvarez, Sanchiz, etc.).

En cualquier revista pueden encontrarse artículos valiosos; pero es raro que una revista sea toda interesante, y *Arabica* lo es. Como los estudios orientales han aumentado tanto de radio y los orientalistas franceses y españoles mantienen tan

buenas relaciones, AL-ANDALUS se regocija del éxito de esta hermana menor, que es en cierto sentido su complemento, más que su rival, y le augura la más larga vida.

* * *

La comunidad de Padres Dominicos de El Cairo venía publicando unos *Cahiers*, órgano de su Cercle Thomiste. Ahora, constituída en Instituto, inicia la publicación de unas *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* (sigla: M. I. D. E. O.), principalmente consagradas a la historia de las ideas y las doctrinas en el mundo árabe, y, más especialmente, en Egipto, sede del Instituto. El primer número (impreso en Dar al-Maʿārif, 1954) contiene interesantes artículos de S. de Beaurecueil (sobre ʿAbd Allāh Anṣārī), de J. Jomier (sobre la polémica en torno a la tesis doctoral de Jalaf Allāh) y de F. Jabre (sobre la importancia de Subkī para la biografía algazeliana). Una reseña del P. Anawati sobre los textos árabes antiguos editados en Egipto el año 1953 es de la mayor utilidad. Cierran el número variedades y noticias.

Saludamos cordialmente y auguramos larga vida a la nueva publicación, cuya sede es: 1, rue Maṣnaʿ al-Tarābīš, ʿAbbāsiyya, El Cairo.

* * *

Se nos hace saber que la gran revista alemana *Der Islam*, que fundó C. H. Becker, va a reanudar su publicación a partir de 1954. Es noticia que seguramente regocijará a nuestros lectores.

* * *

La revista mensual egipcia *al-Kitāb*, editada por la casa *Dār al-Maʿārif* de El Cairo, y que había interrumpido su publicación, reaparecerá próximamente en forma de fascículos trimestrales, exclusivamente dedicada a la crítica de libros y a cuanto con los libros se relaciona.

* * *

El señor Secretario General del Instituto International des Civilisations Différentes (INCIDI), 11, Boulevard de Watterloo, Bruxelles (Belgique), nos ruega la publicación de una comunicación, cuyo extracto damos a continuación con mucho gusto:

Con ocasión de su 60° aniversario, el Instituto abre un concurso sobre estos temas: 1) Moyens susceptibles d'assurer une compréhension sympathisante entre peuples de civilisations différentes et une coopération efficace en vue de leur mieux-être respectif; 2) La normalisation des rapports entre personnalités individuelles qui s'affirment et organisations sociales qui évoluent; y 3) Difficultés et souffrances de la femme dans son adaptation à la vie sociale en voie de modernisation.

Los temas deberán ser tratados conforme a la norma de «estudiar científicamente los problemas de contacto entre civilizaciones distintas», y quedan reservados a autores de civilización no occidental, garantizados por dos profesores universitarios o personas notorias. Los artículos, en francés o inglés, originales e inéditos, de 5.000 palabras, deberán ser enviados, en cuatro ejemplares dactilografiados, a la sede del Instituto, antes del 31 de octubre de 1954. Se concederá un primer premio de 200 dólares y cuatro segundos de 50 dólares. El Instituto se reserva el derecho de no conceder los premios si los trabajos no le parecen merecerlos, y podrá publicar los artículos que retenga, aun no siendo premiados, en su revista *Civilisations*. No se devolverán los manuscritos.

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

Anuario musical. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual, 60 pesetas.

Arbor. — Revista General de Investigación y Cultura.

Recoge, en su plena síntesis humana y doctrinal, los temas cultivados por todos los Institutos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dando a sus páginas una abierta e interesante universalidad.

Precio del ejemplar, 12 pesetas. Suscripción anual, 100 pesetas.

Archivo Español de Arte. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Archivo Español de Arqueología. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

(La suscripción conjunta de Archivo Español de Arte y Archivo Español de Arqueología tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.)

Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. — Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte; contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de cuadernos de trabajos, varia, datos y documentos sobre arte, revistas y bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas en papel couché.

Precio del volumen, 90 pesetas.

Cuadernos de Estudios Gallegos. — Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 50 pesetas.

Cuadernos de Literatura. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos breves, notas de lecturas, etc., dedicados a la literatura en toda su amplitud; una Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él — Teatro, Cine, Música —, así como críticas de los libros más notables y una Bibliografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias*, en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto, 12 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Emerita. — Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de lingüística indoeuropea y filología clásica, y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto, 35 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Hispania. — Publicación del Instituto «Jerónimo Zurita».

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de Historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Missionalia Hispanica. — Publicación del Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Describe todo el esfuerzo espiritual y material realizado por nuestros misioneros en las cinco partes del mundo, exponiendo los métodos empleados en cada una de ellas.

Cuatrimestral. Número suelto, 14 pesetas. Suscripción anual, 35 pesetas.

Revista Bibliográfica y Documental. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Dedicada a la investigación bibliográfica española. Reproduce textos inéditos o raros. Inserta estudios y notas sobre impresos y manuscritos valiosos o desconocidos. Publica en láminas sueltas colecciones de autógrafos y manuscritos notables, obras tipográficas artísticas e interesantes, encuadernaciones y retratos de bibliógrafos, bibliófilos o impresores famosos.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 70 pesetas.

Revista de Filología Española. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas, y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista de Ideas Estéticas. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La Revista de Ideas Estéticas abarca estudios no limitados a estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto, 11 pesetas. Suscripción anual, 40 pesetas.

Revista de Indias. — Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etno-

grafía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 72 pesetas.

Sefarad. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 50 pesetas.

Gabrieli, Francisco: *Dal mondo dell'Islàm: Nuovi saggi di storia e civiltà musulmana* (Emilio García Gómez) 240
Frayha, Anis: *Essentials of Arabic* (E. L.) 241
Nakhla, Rafā'īl: *Arbaᶜat ālāf ᶜarabāwiyya* (E. L.) 242
Frayha, Anis: *Modern Lebanese Proverbs, Collected at Rās al-Matn, Lebanon* (E. L.) 243
Lambert, Elie: *L'Art de l'Islam occidental* (L. T. B.) 244
Farès, Bishr: *Le livre de la Thériaque* (L. T. B.) 244
Pérez Dolz, F.: *El arte del tapiz y la alfombra en España* (L. T. B.) 245
Almagro Basch, Martín, y Llubiá Muné, Luis Mª: *C. e. r. a. m. i. c. a.: Aragón-Muel* (L. T. B.) 246
Champdor, Albert: *L'Alhambra de Grenade* (L. T. B.) 247

NOTICIAS

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN:

España, Portugal y países hispanoamericanos: 50 pesetas año; demás países: 60 pesetas.

Número suelto: España, Portugal y países hispanoamericanos, 30 pesetas; demás países: 35 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' — *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*

ḍ — *ṭ* — *ẓ* — *ᶜ* — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tāʾ marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a, i, u; ā, ī, ū*

diptongos = *ay, aw* *alif maqṣūra* = *à*.